This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

YC136165

· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·

Baumanns

Anti-Kant.

Eine Widmung

Ludwig Goldhammer.

Fünf

Berlin
C. F. Chlumann

Baumanns

Anti-Kant.

Eine Widerlegung

von

Ludwig Goldschmidt.

Gotha.
E. F. Thienemann.
1906.

B2798
G58

Im Jahre 1788 erschien in München ein erster Anti-Kant von Benedikt Stattler, der das System des Königsberger Philosophen „so umständlich und bündig widerlegt zu haben glaubte, daß er nach seinem eigenen Ausdrucke (wenn er sich nicht vor Eitelkeit fürchtete) ihn vielmehr den zermalmeten, als mit Mendelsohn den alles zermalmenden Herrn Kant nennen" mochte. Ganz so schlimm mag es aber wohl mit seinen Keulenschlägen nicht ausgesehen haben, wenn nunmehr, da wir das Jahr 1905 schreiben, ein neuer Anti-Kant (mit Benutzung von Tiedemanns „Theätet" und auf Grund jetziger Wissenschaft von Julius Baumann, ord. Professor der Phil. in Göttingen, Gotha bei Andreas Perthes) sich nötig gemacht hat. Daß Tiedemann einst an derselben Stelle seine Widerlegung bereits gefunden hat, wo auch jener erste Anti-Kant auf die Wucht seiner Gründe geprüft worden ist, werden wir in dieser Schrift zeigen.

Vorerst aber müssen wir, da sich unsere Anti-Antikritik mit dem neuesten Vorstoße gegen Kant beschäftigen soll, kurz erklären, daß wir für Baumann die größte Verehrung und Hochschätzung hegen; wir möchten uns wohl in allem, was er tut und gutheißt, an seiner Seite wissen. Kein Zweifel, daß es ihm nur um die Wahrheit zu tun ist. Seine ruhige Polemik sticht auch vorteilhaft von anderen Beurteilungen Kants ab; dennoch bedeutet diese Schrift einen argen Mißgriff. Tiedemann, so erfahren wir, hat

M325408

schon vor 100 Jahren die „triftigsten Einwendungen" gegen Kant erhoben, wie sie auch von der jetzigen Wissenschaft, die in dessen Bahnen gehe, mit Recht geteilt werden.

Ist sie in diesen Bahnen gegangen, so war das sicher sehr unbewußt. Aber es handelt sich nicht um eine historische Frage. Wo ist die Wahrheit? Ist sie bei Tiedemann und der modernen Wissenschaft, oder wird sie trotz aller Opposition bei Kant gefunden werden?

Baumanns Zeuge aus der Vergangenheit könnte in die Versuchung führen, Zurückweisung und Widerspruch mehr gegen den Verstorbenen als gegen den Lebenden zu richten. In folgendem soll aber das ganze Buch bekämpft werden, wenngleich sich die Kritik nur an einzelne Gedanken halten kann. Auch bei dieser Verteidigung der Vernunftkritik, für die wir jüngst bei Neuherausgabe ihrer ersten Auflage im Sinne ihres Urhebers und im vollen Bewußtsein der damit übernommenen Verantwortung eingetreten sind, soll nicht bloß der unschwer nachweisbare Irrtum bekämpft, sondern auf Überzeugung hingewirkt werden. Auf das Verhältnis jetziger Wissenschaft zur Vergangenheit werden in dieser Abwehr einige Schlaglichter zu werfen sein. Wir appellieren bei unserer Polemik an jene unbedingte Wahrheitsliebe des Göttinger Verfassers, die keine persönliche Rücksichtnahme kennt, weil bei sachlichen Differenzen die Persönlichkeit nie in Frage steht.

Längst sind Tiedemanns Einwürfe, die von Baumann vorgetragen und erneuert werden, von Kant selbst und von anderen bündig widerlegt. Es ist kaum einer der hier erörterten Zweifel, der nicht von uns gelegentlich berührt wäre. Gerade diesen Mann aber aus den Herder, Feder, Meiners, Platner, Schwab, Eberhardt und vielen anderen zu neuer Fehde erwählt zu sehen, mutet um so eigenartiger an, als die Waffen auch namens der modernen Mathematik erhoben werden. Mellin berichtet von Tiedemann folgenden Ausspruch: „Zehn Punkte an der äußeren Peripherie eines Rades sind nahe am Mittelpunkte etwa einer." Bekennt sich wirklich die moderne Mathematik zu dieser naiven Auffassung?

Schon aus diesem einen Urteile, dem sich ähnliche in Baumanns Wiedergabe anschließen, geht hervor, daß Tiedemann weder die Aufgabe noch die Lösung verstehen konnte, durch die Kant die objektive Gültigkeit der Mathematik zur Einsicht brachte. So wenig wie etwa Simmel, der mit einer eigenartigen, leicht zu analysierenden Theorie (S. 188) angeführt wird, oder Höfler, der sich soeben in der Herausgabe der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft so viele Blößen gegeben hat. Selbst ein Denker wie Fries wird (S. 176) in einem Urteil über Kants Widerlegung des Idealismus sofort mit einem groben Mißverständnis eingeführt. Und so begegnet uns auch in der Reproduktion ebenso alter als sattsam bekannter Einwürfe jenes von uns so oft charakterisierte Phantasiegebilde, das mit der Kantischen Lehre wohl die Worte, aber keinen ihrer Begriffe gemein hat.

Was ferner von Baumann namens der modernen Physik und Psychologie geltendgemacht wird, vermag nie und nimmermehr die Lehren der Kritik in einem einzigen Punkte, geschweige überhaupt zu widerlegen. Denn die Physik geht in Bahnen weiter, die sie längst, und zwar vor Kant, eingeschlagen hatte; gerade ihr Erfolg führte Kant zu dem Bewußtsein sicherer Grenzen aller reinen Erkenntnis. „Allein ich sehe nicht," schreibt Kant, „daß Wissenschaften, deren Grund gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre", Vorwürfe verdienen. Weder moderne Physik noch moderne Psychologie vermöchten jene Lehre vom aprioriischen Erkennen zu widerlegen, es müßte denn sein, daß sie nicht mehr durch die ewig gültigen Gesetze des menschlichen Verstandes, sondern durch Zauberei ihre Probleme lösten. Denn jene Lehre beschäftigt sich nur mit Prinzipien, die in der Physik und Psychologie schon immer vorausgesetzt und ständig angewendet werden. Wie weit sich die Psychologie auf metaphysische Künste einläßt, mag dahingestellt bleiben. „Leib und Seele", sagt der Spötter Sterne, „sind gerade wie Wams und Unterfutter: schlägt das eine Falten, so schlägt das andere auch welche." Wie diese Tatsache an sich selbst möglich ist, das wird niemals eine Psychologie

ermitteln. Kant hindert sie in ihren Untersuchungen nicht; seine Systematik hätte ihr aber wohl nützen können — vor allem aber seine Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis. In allen empirischen Fragen selbst ist die Kritik der reinen Vernunft geradezu entbehrlich; ihnen fehlt es ja nicht an einem Prüfstein; keine Physik kann ihn so leicht verfehlen, denn dieser Prüfstein ist — die Erfahrung selbst.

Die Kritik als eine deutlich bestimmte Wissenschaft dagegen hat es nur mit Verstandesgesetzen zu tun, die jedermann ohne weiteres von selbst ausübt; sie entscheidet nur über reine Vernunft, sofern sie sich mit den Formen der Sinne, mit Begriffen und Urteilen des Verstandes über die Grenzen der Erfahrung hinauswagt. Den erkennenden Verstand aber konnte ein Mann wie Kant so leicht nicht verfehlen, so wenig wie im großen und ganzen Tiedemann oder andere seiner Zeitgenossen. Handelt es sich um empirische Fragen, so wird sich kaum ein Mann des 18. Jahrhunderts finden, von dem sich nicht nachweisen ließe, daß unsere Zeit in seinen Bahnen wandelte. Man wird sogar vieles in jener Zeit finden, was wir mit einem besonderen Namen aus unserer Zeit weiterzuführen so gerne bereit sind. Tiedemann aber behauptet nicht einmal als Historiker eine erste Stelle, obwohl er häufig zitiert worden ist. Ihm ist Tennemann weit vorzuziehen, dessen historische Werke trotz des Jahrhunderts der Geschichte bisher überhaupt nicht überflügelt worden sind.

Worin sich Kant von allen anderen Philosophen, auch von Tiedemann unterscheidet, das bezieht sich auf solche Fragen, die über die Erfahrung hinausführen. Hier ist der Königsberger allerdings nicht mit Tiedemannschen Gleichnissen zufriedenzustellen. Da finden wir schon im Eingang (S. 2) die Worte über Dinge an sich selbst: „Ich bemerke, daß, wenn auch die Dinge selbst in unser Bewußtsein nicht kommen, doch gar wohl etwas von ihnen hineinkommen könnte, von diesem hinüber zu den Dingen selbst zu gelangen. Kennt jemand die Natur eines Spiegels genau, ohne zu wissen, ob außer ihm Dinge und welche Dinge vorhanden sind, so wäre er imstande, aus dem Spiegel

allein abzunehmen, daß Dinge außer ihm vorhanden, und wie diese Dinge beschaffen sind?" Baumann illustriert diesen Gedanken durch Entdeckungen der Himmelsphotographie und der Mikroskopie!

Nun kommt aber Kant mit einer sehr bestimmten Vorfrage: Was versteht ihr denn unter einem Dinge an sich, das nicht in das Bewußtsein kommen kann, also jenseits der Erfahrung liegt? Wo ist denn die Grenze, bei der die Erscheinung aufhört? Mikroskop und Teleskop beweisen euch doch, daß diese Grenze innerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren nicht liegen kann. Eure Sinnlichkeit hat Schranken, die durch optische oder andere Instrumente sich verschieben lassen, aber auf Grenzen, die euch von euren Sinnen und ihrer Vermittlung freimachen könnten, kommt ihr auf diesem Wege sicherlich nicht.

Nun wohl, wird die Antwort sein, wir schließen wie beim Spiegel. Aber in der Physik wird einiges vorausgesetzt, was dort fehlt. Nach den Gesetzen des Lichts, nach der Natur des Spiegels wird aus dem reflektierten Bilde auf das Original geschlossen. Läßt sich aber von dem, was uns die Dinge an sich selbst in der Erscheinung erkennen lassen, auf die Natur dieser Dinge schließen? Jenes Gleichnis war aus dem Gebiete der Optik; andere, in der Philosophie oft erörterte Beispiele (Wellenbewegung — Licht, Wärme, Ton) zeigen, daß das Verhältnis der Ähnlichkeit zwischen Original und Bild nicht immer zutrifft. Dennoch schließen wir immer in der Erfahrung in ähnlicher Weise. Stets führen wir Wirkungen, deren Ursachen wir nicht unmittelbar wahrnehmen, nach Analogien auf diese Ursachen zurück. Nehmen wir also aus allen empirischen Beziehungen dieser Art, die wir kennen oder vielleicht kennen werden, gleich mit einem Schlage allen möglichen, unendlich mannigfaltigen Inhalt abstrahendo heraus, so bleibt in unseren Gedanken noch etwas übrig: der allgemeine Verstandesbegriff, durch den wir solche Beziehungen nach Analogien immer bestimmt haben, immer bestimmen werden und, wie Kant zuerst einsah, notwendig bestimmen müssen, um einen Begriff von jenem Verhältnis überhaupt

zu erlangen. Indem wir nun alles, was in der Erscheinung gegeben sein mag, überflogen haben, sind wir also bei dem Begriffe einer Ursache gelandet, die wir in der Erfahrung von der Wirkung verschieden zu denken genötigt sind. Für den Gedanken des Jenseitigen überhaupt, des Dinges an sich selbst ist also entscheidend, ob dieser Begriff der Ursache wie alle Beispiele, die ihn illustrieren könnten, aus der Erfahrung stammt, oder ob dieser Begriff sich darin von dem Inhalt der Beispiele unterscheidet.

Zugegeben nun, was zuerst von Kant nachgewiesen worden ist (behauptet war es schon früher), daß dieser Begriff aus dem Verstande herrührt, was helfen uns alle Analogien einschließlich des Spiegelgleichnisses, die wir in der Erfahrung immer aus näherliegenden Erscheinungen zur Hand haben? Wir sagen etwa: Das Ding an sich (ein unbestimmtes Etwas) hat die Erscheinungen bewirkt. Und nun zählen wir alles her, was in der Erscheinung bemerkt worden ist, oder was wir etwa schon geschlossen haben, vielleicht auch noch schließen könnten; unser Begriff bleibt immer ein Begriff von dem Gewirkten, die Ursache läßt sich nicht mehr davon unterscheiden. Es läßt sich also von den Dingen an sich selbst nicht mehr sagen, als sie uns „kundgeben"; das aber besagt weiter nichts, als daß wir immer nur Erscheinungen nach ihren Eigenschaften und Beziehungen in der theoretischen Erkenntnis bestimmen, nicht aber die Dinge an sich selbst, nach denen auch die Naturerkenntnis niemals fragt. [1])

[1]) Ehedem ist das schon in elementaren Lehrbüchern der Physik ausgesprochen worden. So sagt Kries in seinem Schulbuch (1806): „Es existieren nur Körper, insofern sie von uns oder anderen Wesen, deren Erkenntnisvermögen dem unsrigen ähnlich ist, angeschaut werden. Es kann also nur die Frage sein, was sie in Rücksicht auf uns sind, nicht, was sie an sich selbst sind." Er sagt ferner: „Ehedem glaubte man die Zurückstoßungskraft dadurch zu erklären, daß man annahm, die Körper bestünden aus ganz kleinen, unteilbaren und undurchdringlichen Körperchen, Atomen; man erklärte also die Undurchdringlichkeit großer durch die Undurchdringlichkeit kleiner Körper — idem per idem." Hier ist die klare Einsicht, daß sich Grundkräfte nicht erklären lassen. — Die chemischen Theorien von Atomen und Molekülen haben mit den Dingen an sich selbst nichts zu tun, wie nebenbei bemerkt wird.

Was uns die Dinge an sich durch Erscheinungen kundgeben, das wird *ihnen gemäß* auch erkannt. Diesen notwendigen Gedanken (wir sind im Denken gedrungen, sagt Baumann) lehrt die Kantische Kritik; ihre ganze Lehre vom Empirischen beruht auf ihm. Selbst wenn Kant das nicht ausgesprochen hätte, müßte es aus seinem Unterschiede aprioricher und empirischer Erkenntnis gefolgert werden. Aber er sagt ja in der Kritik (2. Aufl. S. 523) ausdrücklich: „Diesem transzendentalen Objekte können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei. Die Erscheinungen aber sind, *ihm gemäß*, nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie bloße Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmung mit allen anderen nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt." Aus diesen klaren Gedanken ist indessen nicht zu folgern, daß wir Eigenschaften und Beziehungen kennen lernen müßten, durch die Dinge an sich selbst bestimmbar wären.

Alle Gegenstände, wie weit sie im Raume und in der Zeit von uns entfernt sind, werden nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und niemals an sich selbst vorgestellt. Das Ding an sich ist ein problematischer *Begriff* und niemals *Objekt*. Wir denken es nur in seiner Beziehung zur Sinnlichkeit (korrespondierend ihrer Rezeptivität), und haben wirklich nur inhaltsleere Prädikate, reine Verstandesbegriffe, die allen bestimmten Sinn verloren haben, nachdem wir selbst, wie wir es mußten, allen möglichen Inhalt der Erscheinung herausgenommen haben. Wir sind auf der *Grenze*, jenseits deren der Streit der dogmatischen Metaphysiker beginnt. Hier sagt jemand: Dinge an sich sind nichts, dort: sie sind Materie, und sie sind Vernunft, schließlich: sie sind entweder das eine oder andere. Kant hingegen lehrt: mir wird immer unbekannt bleiben, was sie sind, und welche Bedeutung ihre Existenz für etwaige Wesen hat, die sie erkennen. Sagen wir aber

nur: das Ding an sich ist Ursache der Erscheinung, so wird wirklich die Ursache nicht von der Wirkung (wie es in der Erfahrung möglich ist) unterschieden; das Urteil gibt nur eine scheinbare Beziehung auf einen Gegenstand. Hier beginnen freilich die beständigen Einwürfe über Inkonsequenzen „im Gebrauch" der Kategorien (die sich über alles Denkbare erstrecken), weil diese Lehre mißverstanden ist. So hat auch Baumann, wie nebenbei bemerkt werden soll, Schwierigkeiten mit dem Begriff der Größe, der, wie schon das Merkmal der „Allgemeinheit" lehrt, ein reiner Verstandesbegriff ist. Menschlicher Verstand aber ist absoluter Größenbestimmung unfähig; die Natur im Raume und in der Zeit enthält das Unbedingte nicht, also auch keine absolute Größe, wenngleich sie von der Vernunft verlangt wird. Hatte Kant die Kategorien als logische Funktionen nachgewiesen, so blieb für den realen Gebrauch nur in Frage, wie sie sich objektiv realisieren lassen. Viele der Vorwürfe bestätigen nicht mehr, als daß der Mensch durch diese Formen immer denken muß; die Spekulationen über einen anderen Verstand (z. B. einen Geist)[1] sind müßig und tun nur dar, daß die ganze Art der Untersuchung verkannt wird. Darum handelt es sich, ob wir durch unseren diskursiven Verstand, durch seine Begriffe Dinge an sich selbst zu erkennen vermögen. Von Geistern bescheidet sich Kant nichts zu wissen.

Behauptet nun Tiedemann, daß unser Erkenntnisvermögen auf etwas Reales hinweise, so bestreitet Kant das nicht. Er lehrt es selbst. Wenn jener aber ferner behauptet, daß in unserem Bewußtsein selbst eine „Brücke" von der Erscheinung zum „Realen überhaupt" deshalb notwendig sei, so möchten wir diese Folgerung wohl begründet, die Brücke aber so nachgewiesen sehen, daß man

[1] Daß sich der Begriff, den man früher mit dem Worte Geist verbunden hat, inzwischen verloren hat, macht, wie das Tohuwabohu der heutigen Terminologie überhaupt, viele Unzuträglichkeiten. Die Vernunftkritik meidet das Wort, weil bei ihm vorausgesetzt ist, daß eine Intelligenz unabhängig vom Körper, ohne ihn, existiert. Kant behandelt nur die Erkenntnisvermögen für sich, wie jede andere Wissenschaft von allem absieht, was für sie gleichgültig ist.

sich ohne Besorgnis ihr anvertrauen könnte. Solche Brücken, die im Äther des reinen Denkens gezimmert werden, kennen wir auch. Wäre nun ferner die Brücke, für jedermann passierbar, im Theoretischen sicher gebaut, so möchten wir fragen, wie der Anbau am anderen Ufer so zu denken ist, daß sich die Wissenschaft hier ansiedeln und daß sie hier bauen könne: die Wissenschaft, die nur eine gemeinschaftliche Welt, nicht aber die moderne Entfaltung der „Individualitäten" anerkennt. Sie hat das zu erobern, was allen gemein sein kann; nur im Theater erscheinen Geister, die für den einzelnen Bedeutung haben, die er allein sieht und hört. Wir hoffen in diesem Anspruch mit Baumann übereinzustimmen; mit Simmelschen „Prinzipien" läßt sich phantasieren, aber so wenig bauen wie mit Tiedemannschen Gleichnissen.

„Reales überhaupt" ist wie Ursache überhaupt, Größe überhaupt, Substanz überhaupt ein allgemeiner Verstandesbegriff, dem wir einen Inhalt nur in dieser Welt zu verleihen vermögen. Die Existenz des Dinges an sich selbst ist nur in unseren Gedanken, im bloßen Begriff gedacht; sie ist uns nicht in irgendeiner Anschauung, sei es im inneren oder äußeren Sinne, gegeben; ihre Art ist also auf keine Weise zu bestimmen. Das Dasein von Dingen an sich selbst ist nicht zu beweisen; man wüßte auch nicht zu sagen, welches wissenschaftliche Interesse an solchen Beweis sich knüpfte. Alle Realität, die wir kennen, hat nur dadurch einen Sinn, daß sie in möglicher Erfahrung enthalten oder mit ihr im Zusammenhang zu denken ist. Noch mehr, es lassen sich Realitäten nicht einmal erdichten. Sonst wären uns wohl bei spiritistischen Sitzungen schon andere Dinge als die üblichen Armseligkeiten geboten worden. Heraklit lehrte, daß alles im Flusse sei, Kant dagegen, daß die Welt wohl noch etwas mehr bedeute, als wir von ihr erkennen, — aber er wagte nicht über Unkontrollierbares zu urteilen, vor allem nicht mit der Miene des Wissens.

Grundbestimmung der Körperwelt ist Bewegung, die der Seele das Denken; beides sind keine Bestimmungen, die als Dingen an sich selbst zukommend von uns erkannt

werden. Scheinen uns die Bestimmungen, die im inneren Sinne uns vorkommen, solche zu sein, die auch einem Dinge an sich selbst als innere zukommen könnten (eben weil sie für uns innere sind), so kennen wir sie doch nicht als solche (als schlechthin innerlich). An sich seiendes Denken haben wir nicht, kennen wir nicht, begreifen wir nicht. Das gehört zur Domäne Spinozas und Hegels. Alle Verstandes- und Vernunfttätigkeit vollzieht sich im inneren Sinne, ist in der Erscheinung, aus der wir sie nur, wie in der Logik und Erkenntnislehre, abstrahendo loslösen und auch in dem, was sie leistet, nach ihrer Gesetzmäßigkeit einsehen können. Daraus folgt aber nicht, wie es so oft gefolgert worden ist, daß Verstand und Vernunft als an sich existent behauptet werden könnten. Nur ein Fehler kann sie dazu machen, der aus der Möglichkeit der Abstraktion auf die mögliche abgesonderte Existenz schließt, während an der vermeintlichen Einsicht wiederum keine Wissenschaft, nicht einmal die empirische Psychologie, sondern nur die praktische Vernunft ein Interesse hat. Alle Gedanken kennen wir nur als Akzidentien, nicht in der Substanz. Durch welche Prädikate also soll man das Reale überhaupt, zu dem Tiedemann eine Brücke kennt, und das auch Baumann objektiv wenigstens versuchsweise bestimmen möchte, wissenschaftlich, d. h. für jedermann, erkennen?

Der Gedanke aber, der Kant zur praktischen Bestimmung, zum Noumenon führte, ist eine Brücke, die jedermann beschreiten kann; sie bedarf jener Erkenntnis nicht. Sie hat den Vorzug, uralt zu sein: „So laß mich deine Herrlichkeit sehen," sprach Moses. „Und der Herr sprach: Ich will vor deinem Angesicht her alle meine Güte gehen lassen und will lassen predigen des Herrn Namen vor dir . . . Und sprach weiter: Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch wird leben, der mich siehet." Nun wird man sagen: Du liest hier etwas in den Bibeltext hinein. Freilich haben wir hier nicht die deutlichen Scheidungen Kants; die Gleichheit der Gedanken aber lassen wir uns nicht bestreiten. Gott läßt sich nicht theoretisch, nicht durch Anschauung, sondern nur als moralisches Wesen

praktisch erkennen. Das ist eine Rückkehr von dogmatischer Afterweisheit zu ursprünglichem Philosophieren. Alle Fragen des Glaubens aber beantwortet sich der Mensch frei; die Wissenschaft soll und kann ihn in vernünftigem Glauben nicht stören; sie vermag ihn vielmehr darin zu fördern, aber sie kann ihn auch durch Beweise nicht zwingen.

Wir verweilen noch mit einigen Worten bei Kants Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen, weil man ohne diese völlig natürlich aus der menschlichen Vernunft abgeleiteten Begriffe, die jedermann, ohne es sich zum Bewußtsein zu bringen, gebraucht, und die durch Mäeutik, nicht historisch, zur Einsicht gebracht werden können, Kantische Lehre so wenig wie sich selbst verstehen kann. Im Ding an sich selbst wird ein Ding gedacht, wie es sich dem reinen Verstande gegenüber unabhängig von aller sinnlichen Vermittlung darstellen würde. In den Gedanken gehen Begriffe ein, von deren Inhalt hier abgesehen wird und werden muß. Nun stellen wir also dem bloßen Denken die Welt, wie sie an sich, ohne sinnliche Vermittlung sein möchte, gegenüber. Hier sind die logischen Gesetze, dort ist ein Objekt an sich selbst. Wie wenn man sagte: Der Verstand denkt nach Gesetzen, er denkt reine Objekte, also kann der Verstand die Dinge an sich selbst nach logischen Gesetzen erkennen. Das klingt über die Maßen überzeugend, enthält aber eine Täuschung. Soll der Verstand ein solches Ding an sich selbst denken, so hat er zunächst nichts als die vage Vorstellung von etwas überhaupt. Das genügt ihm nicht. Denkt er doch alle seine Objekte durch Begriffe. Er sucht also dies Etwas überhaupt durch Begriffe zu bestimmen, die nichts zur Sinnlichkeit Gehöriges enthalten. Käme etwas zur Sinnlichkeit Gehöriges in diese Begriffe hinein, so würde auch kein Ding an sich selbst (d. h. kein Ding vor dem reinen Verstande) gedacht sein. Und da findet der Metaphysiker in der Tat die Begriffe des Verstandes, die er selbst erst von allem Inhalt freigemacht hat, so daß sie alle dadurch ihre Bestimmung verloren haben. In diesen Begriffen haben wir wirklich die Form des Denkens, die logischen Leistungen auch bei allem Er-

kennen. Wo aber findet sich für sie ein Inhalt wieder, damit aus dem Nichts wieder etwas werde?

Wie der Begriff des Dinges an sich selbst, der Dinge überhaupt mit den vermeintlichen notwendigen *Bestimmungen* durch den Verstand entstanden ist, leuchtet dem einfachsten Nachdenken ein. Überall strebt das menschliche Erkenntnisvermögen nicht bloß nach höheren Gesichtspunkten, sondern auch nach systematischer Vollständigkeit. An die Stelle der Vorstellung des einzelnen Gegenstandes setzt der Mensch den Begriff, der vieles derselben Art mit einem Schlage umfaßt. Er steigt mit seinen Begriffen, wenn er die Merkmale verringert, in immer höhere Regionen. Schließlich kommt ihm der Gedanke, alle Dinge, die sich denken lassen, alle Dinge ohne Unterschied in einem Begriffe, was sich von ihnen sagen läßt, in einem System zu befassen. So sucht seit alter Zeit die Metaphysik in der Ontologie alle Dinge überhaupt zu umspannen. Was allen zukommt, möchte sie gern wissen, wobei sie natürlicherweise von dem absieht, was ein Ding bloß für den Menschen oder gar für den einzelnen bedeuten mag. Auf solcher abstrakten Höhe fand Kant seine Vorgänger; sie hatten eine Lehre von Dingen überhaupt. Sie glaubten es wenigstens, diese Lehre zu besitzen.

Kein Zweifel, daß diese Aufgabe sich das Ziel sehr weit gesteckt hat; sie setzt voraus, daß der Mensch alle Dinge überhaupt zu erkennen fähig ist. Ist er das? Darf der Mensch ohne weiteres voraussetzen, daß sein Erkenntnisvermögen, vor allem seine *diskursive* Art des Verstandes die einzige Art ist, die möglich ist? Schon wenn wir unter uns blicken, nehmen wir Wesen wahr, deren Fähigkeit, sich in der Welt zurechtzufinden, von der unsrigen nicht allein in mancher Hinsicht verschieden, sondern auch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt scheint. Uns in Spekulationen über diese Dinge einzulassen, ist gar nicht unsere Absicht. Überheblich aber wäre es, wenn der Mensch, der sich mit Mühe und Not zu orientieren bemüht, behaupten wollte, daß seine Art zu erkennen, die sich sichtlich über Mitbewohner des Planeten

erhebt, die höchste wäre, die möglich ist. Dessen kann sich kein Mensch vermessen; der denkende wird es auch nicht, sofern er seine Leistungen mit dem vergleicht, was in der Natur auf unbegreifliche Weise tagtäglich geschieht.

Das ist eben das große Geheimnis, das allen vor Augen
Liegt, euch ewig umgibt, aber von keinem gesehen.

Auf der anderen Seite hat der Mensch nur seine eigene Art zu *erkennen* zur Verfügung. Sich selbst vermag er nach seinen Leistungen zu prüfen, die er nur negativ von anderen, die er sich noch erdenken kann, unterscheidet. Es läßt sich von seiner Seite entscheiden, wie weit diese Erkenntnis von ihm selbst, wie weit von einem Faktor abhängt, dessen er auf keine Weise durch Beobachtung und Nachdenken bis zu vollkommener Einsicht in seinen *Ursprung* Herr werden kann. Dieser Faktor ist das in der Erfahrung Gegebene. In seinen Erkenntnissen vermag er die beiden Faktoren zu unterscheiden, er kann sich zum Bewußtsein bringen, was ihm an Einsicht beschieden ist, und wie er diesen Faktor in der Erkenntnis anwendet. Ebenso läßt sich im Erkenntnisvermögen deutlich Sinnlichkeit, vermittels deren Gegenstände gegeben werden, vom Verstande unterscheiden, der sie auf Begriffe bringt und urteilt. Vernunft setzt den Menschen in den Stand, diese Vermögen abgesondert voneinander zu untersuchen. Geht er zunächst analytisch vor, indem er Gedanken, die irgendeine Erkenntnis aussprechen, in ihre Elemente zerlegt, so läßt sich der Inhalt, der in der Sinnlichkeit entspringt, von der Form des Gedankens, die im Verstande wurzelt, unterscheiden. Das Ding überhaupt, etwas und nichts, alle begrifflichen Bestimmungen, wie Größe, Eigenschaft, Beziehungen, kommen bei dieser Scheidung auf Rechnung des Verstandes, jeder Inhalt auf die der Sinnlichkeit, durch die wir Gegenstände zum Denken empfangen. Diese Scheidungen sind bei Kant bis auf einen Grad gebracht, der alle sonstigen Lehren weit übersteigt, dennoch aber kann, was gemeint ist, in jedem besonderen Falle wiedererkannt werden.

Soll nun jene Lehre von Dingen überhaupt die Bedeutung haben, die ihr der Metaphyſiker, der Ontologe beimißt, ſo müſſen auch in ihr alle die Regeln enthalten ſein, die von uns überall in der Erkenntnis angewandt werden. Was für alle Dinge überhaupt gilt, muß auch für die einzelnen gelten, ſonſt wäre jene Lehre, die ſich nur auf die Logik ſtützt, nach logiſchen Geſetzen nicht richtig. Da zeigt ſich nun, daß jene ontologiſche Lehre von Dingen überhaupt in der Tat ſich auf keinen Gegenſtand *anwenden* ließe, der uns in den Sinnen gegeben iſt. Die Erfahrung würde *verkehrt* erſcheinen, wenn ſie ihre Dinge nur nach bloßen Verſtandesbegriffen beurteilte. Wir würden gleiche, aber ſymmetriſche Figuren und Körper nicht unterſcheiden können; aus jeder Veränderung würde ein Widerſpruch. Kurz, wenn wir *bloß* durch den Verſtand, durch lediglich logiſche Geſetze Dinge beurteilen wollten, ſo würde ſich zeigen, daß von weſentlichen Beſtandſtücken abgeſehen worden iſt, die ſchon von ſelbſt Unterſchiede in den Gegenſtänden bedingen, ſo daß ſie vielleicht ſelbſt die Bedingungen für uns enthalten, den Verſtand auf Gegenſtände anzuwenden.

In der Tat zeigt ſich, daß die Lehre vom *Erkennen* auf Gegenſtände eingeſchränkt iſt, die im Raum und in der Zeit gegeben werden können. Raum und Zeit enthalten ſchon ſelbſt Unterſchiede, die für alle unſere Objekte gelten, und zwar ſolche, die ſich ebenſo wie logiſche a priori unterſuchen und feſtſtellen laſſen. Mit dieſen Gedanken, die unwiderleglich ſind, führt Kant die Philoſophie aus den Wüſten der Metaphyſik zwar nicht in das gelobte Land der „Geiſter", aber auf die Höhe der Kritik, die den ſo lange geſuchten Horizont des menſchlichen Verſtandes feſtſtellt. Der menſchliche Verſtand allein beſtimmt alſo die Lehre von allen ſeinen Objekten nicht; es ſind auch noch *ſinnliche* Bedingungen anzuerkennen und von ihm ſorgfältig zu ſcheiden, die für jene Lehre von *möglichen* Dingen mit gleicher Notwendigkeit und Allgemeinheit wie der Verſtand gelten.

Wollen wir nun von Dingen überhaupt reden, ſo bleibt

uns unbenommen, die Gegenstände möglicher Erfahrung von solchen negativ zu unterscheiden, die der Verstand zwar nicht erkennen, aber immerhin noch problematisch denken kann. Das Ding an sich selbst würde also ein Ding sein, wie es sich der reine Verstand denkt, d. h. wie er es nur durch seine abgesonderten Begriffe allein denken würde. Kommt etwas zur Sinnlichkeit Gehöriges hinein, so hat man auch den Begriff des Dinges an sich selbst nicht mehr; selbst jene sinnlichen Bedingungen aber, die a priori gelten, sind Elemente, die außerhalb des Verstandes liegen; was durch sie affiziert worden ist, kann also unmöglich den Begriff eines reinen Verstandesobjekts geben. Solche Dinge nun kann der menschliche Verstand nicht erkennen; seine Begriffe enthalten zwar immer die „logische Funktion", aus etwaigen Daten einen Begriff zu machen, sie selbst aber sind an sich selbst völlig unbestimmt. Sie bestimmen wahrlich nicht mehr als Momente des Verstandes, durch die ein Gegenstand gedacht und erkannt werden kann, wenn er gegeben ist oder im Zusammenhange mit Gegebenen steht. Für den Zusammenhang der Erscheinung mit ihrem letzten Grunde fehlt uns jedes Schema, durch das wir ihm Prädikate subsumieren könnten. Es fehlt jede Brücke trotz Tiedemann.

Diese ganze Untersuchung ist nur mit Rücksicht auf das Erkenntnisvermögen geführt; sie vermißt sich gar nicht, mit der Ontologie in Konkurrenz zu treten. Mit einer Analysis der Wirklichkeit würden wir nicht zu Rande kommen; die Analysis des Erkenntnisvermögens aber setzt uns in den Stand, nicht bloß seine Elemente zu finden, sondern auch den notwendigen Zusammenhang zu deduzieren, in dem sie mit den Erkenntnissen und selbst mit den Täuschungen stehen, mit denen die spekulierenden Philosophen geplagt worden sind. Mit Recht lehrt Kant, daß Dinge an sich selbst gedacht werden müssen; dieser Begriff ist notwendig, schon weil der Mensch in Gefahr gerät, Erscheinungen wie Dinge an sich selbst, d. h. aber durch den reinen Verstand, mit lediglich logischen Gesetzen, zu beurteilen.

Wie kommt es nun, daß Tiedemann wie Baumann an einer Lehre Anstoß nehmen, nach der wir nur Erscheinungen erkennen? Beide Männer haben sich den Unterschied empirischer und absoluter Realität nicht zur Deutlichkeit gebracht. Dafür zeugt überhaupt jeder Widerspruch, den die Grundlehren Kants jemals gefunden haben. Sie wollen ja nichts anderes, als hier Klarheit über eine Verschiedenheit in der Beurteilung geben, die den Menschen immer angehaftet hat. Tiedemann wie Baumann trennen jene Begriffe nicht scharf, weil sie von ihnen selbst nur undeutlich gedacht werden. Ohne diese Scheidung ist aber aus dogmatischem Gemisch nicht herauszukommen.

Schon auf das Zeugnis des Bewußtseins ist für Kant die empirische Realität der Außenwelt sicher; Kant bezweifelt sie so wenig wie irgendein verständiger Mensch. Den Zweifel nannte er einen Skandal der Philosophie. Nicht um sich selbst zu verleugnen, wie im Auflagenstreit behauptet worden ist. Vom ersten Gedanken war ja die Kritik damit befaßt, aprioriſche Erkenntnis mit der Erfahrung im Einklang zu zeigen. Um den Federstrich, der hier das Mißverständnis abwehren kann, sind wirklich schon Tintenfluten vergossen. Es wäre wirklich **unsere** eigene Schuld, wenn wir aus der Erscheinung bloßen Schein machen wollten. Baumann hat das in die Kantischen Gedanken hineingelesen, wenn er aus Menschen, die er in der Erscheinung kennt, vielleicht von einigen Stellen der Kritik verleitet, bloße „Bilder" macht und nunmehr Kant wiederum belehrt, daß es sich um Bilder nicht handle. Ebenda, wo nach den Originalen der Erscheinungen gefragt worden ist, da ist dieser Fehler, den Kant vermeidet und bekämpft, gemacht worden. Jenes Spiegelgleichnis vermöchte ihn eher zu fördern als Kants Lehre. Wie wenn diese ganze Welt nichts als so etwas wie eine optische Täuschung wäre? Hier greift ja Kant mit seinen Darlegungen direkt ein. Die Außenwelt ist uns so sicher, wie wir uns selber sind, nicht wenngleich, sondern weil wir sie durch Vorstellungen der Sinne erkennen. „In dem Raume aber und der Zeit ist

die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn sie in beiden nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen." Verhält es sich nicht so?[1])

Wer nun die absolute Realität der Erscheinungen mit Kant leugnet, der will verhindern, daß die Dinge an sich, der von uns gedachte Grund der Erscheinung selbst, mit der Erscheinung verwechselt werden. Das geschieht aber überall da, wo der Philosoph vermeint, Dinge an sich selbst zu erkennen. Eben hier liegt die Versuchung nahe, Erscheinungen einer uns unbekannten Ursache für diese Ursache selbst zu nehmen. Wie schlagend wird das durch das alte Problem der dogmatischen Metaphysiker bewiesen: das Verhältnis von Leib und Seele! Empirisch unterscheiden wir hier als ihre Grundbestimmungen Bewegung und Denken. Die Verwirrung machte sie zu absoluten Unterschieden; die okkasionalistische wie die Theorie der prästabilierten Harmonie erkannten die Schwierigkeit des dualistischen Prinzips geradezu an, das πρῶτον ψεῦδος, durch das empirische Unterschiede, deren letzten Grund niemand kennt, für die Beurteilung von Dingen an sich selbst maßgebend werden. Wie kann man hier nach Lösungen suchen, wenn alles in dunkler Nacht liegt, was sich jenseits der Erscheinungen finden möchte? Aber wer könnte das finden, wer könnte das Problem lösen, wie Substanzen überhaupt miteinander in Gemeinschaft stehen? Jene Auflösung einer berühmten Frage verdankt man Kant und nicht Tiedemann, durch den S. 174 f. Kant in merkwürdiger Weise belehrt wird. Tiedemann tritt für den physischen Einfluß ein, weil dieser physische Einfluß überhaupt unbegreiflich sei. Und doch hatte Kant diese Theorien als nichtig erwiesen,

[1]) Als Student habe ich einmal die Zweifel an der Realität der Außenwelt an einem Stammtische alter Herren vorgetragen. Ein witziger Kommissionsrat rief den Kellner: „Wieviel Seidel habe ich getrunken? Muß ich sie Ihnen bezahlen?" Der Kellner nannte die Zeche. „Nehmen Sie es nicht übel," sagte der alte Herr zu mir, „Sie können nicht recht haben." Er prüfte also am Gesetze des Wirtshauses die Wirklichkeit.

weil sie sich mit Dingen an sich selbst beschäftigen. Daß man aber alles, innere und äußere Natur, nach Gesetzen der Natur erkennen müsse, bringt Kant zum ersten Male in der Philosophie zur Einsicht. Den Zweck dieser Untersuchungen aber sieht Tiedemann an keiner Stelle ein, obwohl er an einigen von Kant Nutzen gezogen hat.

Die objektive empirische Realität der Erscheinungen bedeutet, daß sie unabhängig davon existieren, ob Peter oder Paul sie wahrnimmt; wenn es nur ein sinnlich vernünftiges Wesen unserer Art ist, das sie wahrnimmt, so existieren sie auch; denn dieses Existieren bedeutet nichts als eine Beziehung auf das erkennende Wesen, von dessen subjektiven Erkenntnisquellen das Gegebene formal abhängig ist. Wer die absolute Realität leugnet, der behauptet, daß die Welt der Erscheinungen unabhängig davon, ob ein Mensch, ein sinnlich anschauendes Wesen sie wahrnimmt, in derselben Qualität, wie sie von ihm erkannt werden, nicht da ist.

Es ist schlechterdings unverständlich, welchen Anstoß irgendein Philosoph daran nehmen könnte, daß in seinem Erkenntnisvermögen selbst sich notwendige Bedingungen für die Erkenntnis seiner Objekte vorfinden; wenn ferner von einer systematisch vollständigen Erkenntnislehre gezeigt wird: das Vermögen, a priori zu erkennen, bedeutet tatsächlich nichts anderes als das Vermögen, in den Wahrnehmungen eine objektive, für alle Wesen seiner Art gleich gültige Einheit zu denken. Daß aber diese systematische Vollständigkeit selbst ein berechtigtes Ziel ist, wird heute fast nirgends eingesehen. Und doch brauchte man nur an den Euklid zu denken, um einzusehen, wie frühe sich die Menschheit schon darum bemüht hat. Kant will den reinen Verstand „ausmessen". Das muß doch einen Zweck haben.

Will jemand aber das von dem Gegebenen unterschiedene Objekt denken, so belehrt ihn die Kritik, daß er es nur mit einem unerforschlichen X zu tun hat. Er kann es nur negativ denken, d. h. er kann denken, was es nicht ist; die positive Unterscheidung hat für die Er-

kenntnis der Dinge an sich selbst eine andere Art der Anschauung als eine sinnliche, also auch einen anderen Verstand als einen solchen, der auf Begriffe angewiesen ist, die immer nur Teilvorstellungen enthalten, mit anderen Worten eine intellektuelle Anschauung vorauszusetzen, die ebenso problematisch ist wie das transzendentale Objekt, das man in gewisser Absicht annehmen und auch berücksichtigen muß. Kein Mensch kann wissen, weder Tiedemann noch Baumann, was übrig bleibt, wenn unsere Sinnlichkeit, durch die uns Erscheinungen vermittelt werden, aufgehoben gedacht wird. Für keine Frage der Naturwissenschaft ist dies transzendentale Objekt von Belang, es sei denn, daß sie wisse, wie weit ihre Befugnisse gehen. Kant aber ist nicht daran schuld, wenn heute von „Empfindungskomplexen" und ähnlichem in der Physik geredet, die Physik mit sehr mangelhafter Metaphysik durcheinandergerührt wird. Daß „die Empfindungskomplexe Körper bilden", wie Baumann als Machs Auffassung (S. 31) berichtet, hat doch als völlige Sinnlosigkeit mit Kantischer Lehre nichts zu tun. Auch davor hat er gewarnt. „In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, so wird der Begriff eines transzendentalen Gegenstandes notwendig." Bis zu diesem Begriffe aber, so behaupten wir, sind weder Tiedemann noch Baumann vorgedrungen. Wären sie es, so wäre uns auch das alte Spiegelgleichnis der Leibnizschen Schule gespart worden; sie hätten uns vielmehr sagen müssen, wo denn die Grenze zwischen diesseits und jenseits liege, die niemals wo anders als im Erkenntnisvermögen selbst entdeckt werden konnte. Nach ihr gesucht ist lange vor Kant.

Ein fernerer Unterschied, durch den wir Kant von allen anderen Philosophen trennen, bezieht sich auf die Begründung, die Kant für Verstandesgesetze gibt; auch in diesem Punkte ist die abfällige Kritik Tiedemanns nicht

so weit im Studium Kants fortgeschritten, daß sie wiedererkannt hätte, was tatsächlich und tagtäglich von jedem Menschen ausgeübt wird. Nun haben doch die Menschen ihren Verstand nicht von Kant erhalten, wie von keiner Philosophie. War sie dennoch nötig, hier klärend einzugreifen, so mochte das wohl Gründe haben, die nicht so nahe lagen wie die Erfahrung, in der die Menschen einen durchaus einwandsfreien Gebrauch von ihrem Verstande machen. Die Logik hat sich trotz aller Versuche, aus ihr eine Entscheidung über Gegenstände zu machen, nur mit dem Denken zu befassen, sofern der Begriff schon vorausgesetzt wird. Analytische Urteile haben wirklich ihr hinreichendes Prinzip im Satz vom Widerspruch.

Welche Schwierigkeiten hierin und in der Kantischen Unterscheidung der Urteile[1]) gefunden worden sind, das ist wirklich völlig unverständlich. Der Korrektor einer Druckerei braucht von dem Inhalt eines Buches gar nichts zu wissen, so kann man ihm doch überlassen, über die Richtigkeit der Sprache und der Orthographie zu wachen. Leicht könnte man sich denken, daß jemand durch bloße Erzählung ohne jede eigene Einsicht von einem Gegenstande völlig unterrichtet wäre, so daß ihm übertragen werden könnte, die logische Korrektheit in einer Schrift zu kontrollieren, die nur von diesem Gegenstande handelt, auch nicht mehr gibt, als jener von der Sache weiß. Die Kantphilologie hat sogar lediglich sprachlich und logisch Kantischen Text auszulegen versucht; um die Sache, die behandelt wurde, kümmerte sie sich gar nicht. Es müssen sich also auch die Regeln für diese verschiedenen Tätigkeiten allein erörtern lassen.

Die gemeine Logik sorgt nur für korrektes Denken,

---

[1]) Der Unterschied analytischer und synthetischer Urteile ist sicherlich manchem Denker vor Kant durch den Kopf gegangen; die Ausführung des Gedankens aber blieb Kant vorbehalten. So schrieb Crousaz in seiner Logik (1712): „Puisque l'attribut exprime une nouvelle idée qui vient tout fraichement de s'unir au sujet, il est manifeste que l'attribut doit indiquer quelque chose que le seul nom du sujet ne fait pas d'abord connaitre à tout le monde."

dessen Regeln sie gibt, während Kant eine Logik aufstellt, die sich auch so weit auf den Gegenstand erstreckt, als sich a priori von ihm synthetisch urteilen läßt. Die nahe Verwandtschaft beider Arten der Logik hat verursacht, daß die Philosophen so lange ohne strenge Scheidung der Prinzipien geblieben sind. Jedermann weiß a priori, daß alle Anschauung extensive Größe, daß jede Veränderung ihre Ursache hat, daß sich Materie nicht in nichts verflüchtigt, — kurz, alle solche auf keine Weise durch gemeine Logik ableitbaren Sätze haften in jedermanns Verstande, obwohl man sich darüber selten Rechenschaft gibt. Nur durch synthetische Sätze a priori ist ein Erweitern allgemeiner Erkenntnis verständlich. Empirisch läßt sich nun über diese Sätze gar nicht entscheiden. Die Materie mag in allen ihren Wandlungen physikalischer oder chemischer Art gewogen werden, so viel und so oft man will; durch Induktion bekommt doch kein Mensch die Gewißheit heraus, mit der a priori von ihm geurteilt wird. Wieviel Wägungen sollen die Sicherheit herausbringen, mit der die Menschen überzeugt sind, daß Materie nicht verschwinden kann? Das Gesetz der Energie würde niemals empirisch illustriert worden sein, wenn ihm nicht solche Fragen vorausgegangen wären, die aus dem menschlichen Verstande entspringen.[1]) Wenn nun Kant nach solchen elementaren synthetischen Sätzen sich umsieht, so will er zeigen, daß man sein Wissen nur in der Erfahrung vergrößern kann, — sie alle lassen sich nur als Bedingungen möglicher Erfahrung ein-

[1]) Wenn bei solchen Entdeckungen die Metaphysik geschmäht wird, so ist das ebenso, als ob die Vernunft in Anklagezustand versetzt würde, die zu ihnen hingeleitet hat. Die Vernunftlehre ist früher zuweilen als Erfindungskunst bezeichnet worden. Erst müssen Fragen da sein, ehe sich Antworten suchen lassen. Vergleiche man doch den von Kant früher ausgesprochenen Satz mit modernen Versuchen, die ihn illustrieren: „In allen natürlichen Veränderungen wird die Summe des Positiven, insoferne sie dadurch geschätzt wird, daß einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addiert und real entgegengesetzte voneinander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert." Kant schiebt nur einen Riegel vor, damit die Vernunft nicht in leeren Spekulationen mißbraucht werde, deren Fruchtlosigkeit sich einsehen läßt.

sehen. Und das nicht allein sicher, sondern auch nur auf eine einzige Weise.

Damit zeigte Kant wieder Grenzen auf. Gilt die gemeine Logik für all mein Denken, das den Widerspruch nicht duldet, so habe ich mich beim realen Gebrauch meines Verstandes vorzusehen, daß ich nicht in jene Regionen komme, wo mir jede Möglichkeit fehlt, meinen Begriffen ein mögliches Objekt einzuordnen. Mit Rücksicht auf diese Regionen kann man sich unendlich vieles denken, um so mehr, je weniger man von ihnen weiß. Die Analogien liegen in Unzahl nur zum Aufgreifen da. So läßt sich der Satz vom Beharren der Substanz zu einem Beweise für die ewige Dauer der Seele mißbrauchen, ob man dabei pneumatisch oder materialistisch verfährt. Ist sie nur etwas Substantielles, so kann sie nie zu nichts werden. Dann ist sie vor der Vernichtung geschützt. Gegen diese Vergewaltigung in bescheidener Sphäre gültiger, unentbehrlicher Sätze, die von allen Menschen beständig benützt, aber nie empirisch eingesehen werden, richten sich jene Kantischen Beweise, die an Orten völlig gleichgültig sein können, wo der Verstand immer richtig gebraucht wird. Sie lassen sich wirklich nur als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung (einer objektiven Verknüpfung der Wahrnehmungen), d. h. als notwendige Voraussetzungen der Naturerkenntnis einsehen. Andere Worte mögen sich vielleicht finden lassen, aber die Kantischen Deduktionen können nicht durch andere Beweisgründe ersetzt werden. In ihnen herrscht vollkommen überzeugende Kraft, die zur Einsicht und Gewißheit führt.

Es ist deshalb auch eine der ärgerlichsten Behauptungen, daß die moderne Wissenschaft, soweit sie diesen Namen verdient, unter bestimmtem philosophischem Einflusse stehe. Eine pure Selbsttäuschung. Auf wahre Wissenschaft hat die Philosophie im letzten Zeitraume überhaupt keinerlei Einfluß ausüben können; was davon verspürbar war, ist eine Nachwirkung früherer Zeiten. Ein wirres Durcheinander der verschiedensten Meinungen — wir berufen uns auf den Anblick irgendeiner Geschichte

der Philosophie neuerer Zeit — macht sich allerdings da geltend, wo über Prinzipien gestritten, niemals aber an Orten, wo ein Fortschritt bemerkt wird. Neuerdings ist es umgekehrt Mode geworden, daß sehr verdienstvolle empirische Forscher, auf ihr sonstiges Ansehen gestützt, in die Gefilde der Philosophie eindringen, um sich hier durch Kultur eines völlig verwahrlosten Bodens einige leichte Verdienste zu erwerben. Wenn Männer wie Schopenhauer und Hegel so zuversichtlich auftreten konnten, wie sollte ihnen nicht ähnliches gelingen, da sie doch ein ganz anderes empirisches Wissen mitbringen! Wir reden hier nicht nur von Haeckel. Was die Mach, Ostwald u. a. auf diesem Gebiete produzieren, ist verworren, womit ich keinem ihrer empirischen Versuche zunahetreten möchte. Daß sie einen Zusammenhang zwischen ihren Spekulationen und ihren wirklichen Arbeiten hergestellt hätten, werden sie selbst nicht behaupten. So viel aber ist ganz sicher, daß sie namentlich alle früheren Anstrengungen der Vernunft, auch in ihrer eigenen Wissenschaft ganz falsch beurteilt haben. Auch der Millionenerbe, der nur Coupons schneidet, könnte auf den Gedanken kommen, daß nichts leichter als Gelderwerb sei.

Wie viel ist von einem Einflusse Kants, den man sich einbildete, auf die Naturwissenschaft geredet und geschrieben worden! Aber bei Hume ist sie reichlich so gut aufgehoben, wenn die Forscher nur ihren Verstand richtig anwenden. Viele zweifellos ganz tüchtige Männer bemühen sich um philosophische Fragen gar nicht. Man sehe auf irgendeine Grundvoraussetzung der Naturwissenschaft, z. B. die der Kausalität. Kann jemand, der sich dieses Prinzips innerhalb der Natur bedient, davon beirrt werden, daß sich die Philosophen über Ursprung und Dignität des Kausalsatzes streiten? Die Grenze ist ja nur für den rationalen Gebrauch der Begriffe festgestellt; im Empirischen existiert sie nicht. Hat Schopenhauer irgendeinen Physiker irritiert, als er das Ding an sich mit völlig dogmatischer Auffassung im Willen erkannte? Wenn jenes Gesetz richtig angewandt wird, so sind alle

dieſe Löſungen ganz gleichgültig. Aber ſie ſind ſehr wichtig, wo man, z. B. in Fragen der Sittlichkeit, das Naturgeſetz völlig beiſeiteläßt, um nach der Kauſalität aus Freiheit zu urteilen. Hier iſt es nicht gleichgültig, ob ſich die Philoſophen ſtreiten, oder ob ſie einig werden. Es iſt auch nicht dasſelbe, ob der kategoriſche Imperativ oder Schopenhauers ſentimentales Prinzip des Mitleids gelehrt wird. Die Menſchen hören es gern, wenn an ihr Gefühl appelliert wird, und doch zeigt das gewöhnliche Leben an einfachen Beiſpielen, wie unwahr dieſe Gefühlsſeligkeit iſt. Schopenhauer hätte von Walter Scott, dem Dichter, lernen können, daß auch andere als Philoſophen über dieſe Fragen nachdenken. In ſeinem Romane „Der Kerker von Edinburg" wird die Pflicht dem Mitleid entgegengeſtellt. In einer Perſon finden wir das Gefühl des Mitleids und das Bewußtſein der Pflicht in höchſtem Grade vertreten, — der Dichter läßt die Pflicht ſiegen. Leicht würde uns Schopenhauer mit dem Schlagworte „theologiſche Moral" abfertigen, wie er die ganze Kategorienlehre mit dem Hinweis auf die Ontologie abgewieſen hat. — Das 19. Jahrhundert hat unter wunderbaren Entdeckungen die Individualität, die Entwicklungsidee und vor allem das Gefühl. Als ob das alles der Vergangenheit unbekannt geweſen wäre, da ſie doch dieſe Begriffe viel deutlicher dachte. Kant will, daß die Vernunft das Gefühl beſtimme, nicht aber umgekehrt; damit wird keine gute Regung erſtickt.

Aber ſelbſt in den Fragen der Freiheit läßt ſich der geſunde Menſchenverſtand ſo leicht nicht beirren, trotz der bündigſten deterministiſchen Theorien. Nur ſoll die Philoſophie nicht vergeſſen, daß ihr Zuſtand gerade bei ihren beſten Schülern am meiſten die Verwirrung befördert. Wer die Lehren, die ſie gibt, ernſt nimmt, wird ſchließlich von ſkeptiſcher Verzweiflung an der menſchlichen Vernunft ſei es zum Buchſtabenglauben, ſei es zum Nichts hingetrieben. Und doch hat Kant einſt gezeigt, wie leicht ſich die Widerſprüche heben laſſen, die von dogmatiſcher Metaphyſik in den ſtreitenden Syſtemen begangen worden ſind, wenn man nur den Begriffen, die jene hervorgerufen haben, auf

den Grund sieht. Worte, mit Luft und Schaum erfüllt! Dennoch sind dogmatische Wege weiterbeschritten worden. Die Philosophen glaubten nur ein wenig vorsichtiger zu sein, als sie an Stelle bewiesener Lehren ihre Meinungen zur Schau stellten. Nun war allen Phantasien das Tor geöffnet, wie kraus sie auch waren. Kein Philosoph brauchte den andern fürder ernst zu nehmen. Herbert Spencer warf die Kritik der reinen Vernunft in die Ecke; eine so wunderbare Meinung, wie er dafür hielt, brauchte gar nicht weiter verfolgt zu werden. Hatte er jemals bemerkt, daß Kant nur daran lag, Widersprüche zu lösen, in denen die Metaphysik seit Urbeginn verstrickt war?

Das zu zeigen, sollen die Kantischen Antinomien, die Tiedemann sehr eigenartig beurteilt, kurz besprochen werden. Sie enthalten in der Tat den Schlüssel für die gesamte dogmatische Metaphysik.

In den Antinomien liegen jene Widersprüche klar vor Augen für jeden, der sehen will, und der auch sehen kann. Diese sich widersprechenden Sätze sind nicht der Höhepunkt, sondern der Ausgangspunkt der Kantischen Lehre. Den Höhepunkt, wie Baumann sie nennt, akzeptieren wir gern, aber nicht für Kants Lehre, sondern für die gesamte Metaphysik. Der erste Schriftsteller in ihren Fragen hatte sich über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt der Erscheinungen zu entscheiden. Okellus von Lukanien schrieb lange vor Plato und Aristoteles: „Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Welt niemals einen Anfang und Ursprung gehabt, und ebenso scheint es, daß sie niemals untergehen könne. Wie sie jederzeit gewesen ist, so wird sie auch beständig fortdauern. Wäre sie der Zeit und der Vergänglichkeit unterworfen, so würde sie nicht mehr da sein. Sie ist also sowohl unerschaffen als unvergänglich. Wollte jemand behaupten, daß sie von einem anderen Wesen hervorgebracht wäre, so wird er doch gewiß weder dasjenige begreifen können, worein sie aufgelöst werden sollte, noch auch, wie sie ein Ende nehmen könne. Denn ebenso wie dasjenige, woraus die Welt gemacht wäre, unstreitig der zuerst dagewesene Teil der Welt sein würde, ebenso würde

dasjenige, worein sie aufgelöst würde, der letzte Teil derselben sein.

Ist aber die Welt erschaffen, so muß sie mit allen ihren Teilen erschaffen sein; und wird die Welt vernichtet, so muß sie auch mit allen ihren Teilen untergehen, welches unmöglich ist. Denn eine jede Sache, die hervorgebracht wird, muß aus einem vorher dagewesenen Stoff gemacht werden, und jede Sache, die zernichtet wird, muß in eine noch übrigbleibende Materie aufgelöst werden. Jener Stoff müßte also vor der Welt da gewesen sein, und diese Materie müßte nach dem Untergang der Welt noch übrig bleiben."

So geschrieben vor einigen tausend Jahren, wobei uns die Echtheit oder Unechtheit des Werkes gar nicht anficht. Wir wollen auch keinen Metaphysiker ausgraben, obwohl die Gedanken des Okellus nahezu alles umfassen, was die Metaphysik je hin und her gewendet hat. Aber er ist interessant, dieser Spinoza-Haeckel einer fernen Vergangenheit, bei dem sich an anderen Stellen das Prinzip der Entwicklung ebenso findet wie in nuce das heute mit dem Namen Johannes Müllers gezierte Gesetz von den spezifischen Energien der Sinne.

Wir wollen noch eine Stelle anführen, die wie ein größerer Teil der Schrift des Okellus zu den antinomischen Fragen der Kosmologie gehört, wenngleich sie auf die Zukunft sich erstreckt. Es heißt da: „Will jemand behaupten, daß die Welt wird zerstört werden, so muß er zugeben, daß diese Wirkung von einer Ursache herstammen müsse, die entweder außer dem All oder in dem All sich befindet. Nun kann es aber nicht geschehen von einer Ursache, die außer dem All wäre. Denn da alle Wesen in dem All sind, so kann nichts außer demselben sein, und die Welt selbst ist eben dieses All, wie wir vorher gesehen haben. Ebensowenig kann es geschehen von einer Ursache, die in dem All wäre. Denn müßte nicht diese Ursache größer und mächtiger sein als das Ganze? und wie könnte dies möglich sein, da alle und jede Sachen sich gewiß nach dem Ganzen richten und einschränken müssen

und von demſelben ihr Weſen und Daſein erhalten. Da nun alſo dieſes Ganze weder durch eine außer ihm noch auch durch eine in ihm befindliche Sache vernichtet werden kann, ſo muß notwendig die Welt ewig, unvergänglich und unzerſtörbar ſein, weil die Welt oder das All eben das vorher beſchriebene Ganze ausmacht."

Und nun ſoll auch die andere Partei in den Ausführungen eines deutſchen Rationaliſten zu Worte kommen. Joh. Fr. Jeruſalem ſchreibt 1774:

„Dies können wir mit aller Sicherheit vorausſetzen, daß Etwas von Ewigkeit notwendig habe daſein müſſen. Denn ſonſt müßte die Welt mit aller ihrer Vollkommenheit ohne Urſache aus Nichts hervorgebracht ſein. Ohne Urſache aus Nichts hervorgebracht! — Was hieße dies? Es wäre die größte Beleidigung für die Vernunft. Nichts iſt, wovon ſich nichts angeben, nichts gedenken läßt. Es ſollte alſo von Ewigkeit Nichts, ein wahres Nichts geweſen ſein, das ich als den Grund von dem Daſein dieſer Welt angeben könnte? So machte ich Nichts zur wirkenden Urſache aller Dinge. Es wäre die größte Beleidigung für die Vernunft, wenn man ſich hierbei noch einen Augenblick aufhalten wollte.

Könnte man aber nicht annehmen, daß, ohne eine erſte Urſache, von Ewigkeit alles in der Folge von Urſachen und Wirkungen fortgegangen ſei, wie wir ſehen, daß jetzo alles fortgeht? Eine ewige Folge von lauter Urſachen und Wirkungen ohne eine erſte Urſache! — Dies iſt derſelbige Unſinn, nur in anderen Worten. Denn was iſt dieſe Reihe? Nichts als eine Reihe von Wirkungen, wovon die eine zwar die Urſache der folgenden iſt, die ich aber doch für nichts anders als für eine ähnliche Wirkung annehmen kann, weil ſie ebenſowenig daſein würde, wenn ſie nicht wieder ihre Urſache hätte. Was ſoll ich alſo bei einer ewigen Reihe von Wirkungen oder von lauter Dingen denken, wovon keines durch ſich ſelbſt iſt und alle, zuſammengenommen, doch keine erſte Urſache haben ſollen? Dies wäre eine herabhangende Kette, worin zwar ein Glied an dem anderen hinge, wo aber das oberſte nirgend

befestigt wäre. Daß ich diese Reihe in meinen Gedanken ewig mache, dadurch gewinne ich nichts. Ich will nur bei der Reihe meiner Väter bleiben. In dieser ganzen Reihe kann ich einen jeden meiner Stammväter nicht anders als für einen Sohn ansehen, der unmöglich hätte dasein können, wenn er nicht auch einen Vater gehabt hätte. Was gewinne ich nun, wenn ich diese Reihe bis in die Ewigkeit zurückschiebe? Es bleibt eine ewige Reihe von lauter Söhnen; und je länger ich in meiner Einbildung diese Reihe mache, je weiter schiebe ich mir die erste Ursache, die meine Vernunft mich zu suchen zwingt, nur aus dem Gesichte; und so muß ich entweder den vorigen Widerspruch annehmen und nichts zur Ursache von allen diesen Wirkungen machen, oder ich muß bei einer ersten durch sich selbst notwendigen Ursache stehen bleiben, die ich als den Grund aller dieser Wirkung ansehen kann. Die gegenwärtige Reihe von Wirkungen kann ich mir zwar als ewig fortgehend vorstellen; denn hier sind wirkliche Ursachen gegenwärtig: Wollte ich aber hieraus den Schluß machen, daß ich diese Reihe deswegen auch rückwärts ebenso unendlich machen könnte, so müßte ich auch aus der Ursache, weil ich unendlich vorwärtszählen kann, unendlich rückwärtszählen können. Ich nenne aber diese erste Ursache durch sich selbst notwendig; nicht, als wenn dieses Wesen sich von Ewigkeit durch sich selbst hervorgebracht hätte; denn dies wäre derselbige Widerspruch: Sondern es ist dergestalt unabhängig und notwendig, daß es unmöglich ist, daß es nicht sein könnte, weil Nichts die Ursache aller Dinge müßte sein können."

Welcher weite Weg von jenen scharfsinnigen Überlegungen des griechischen Physiokraten zu der Frage: Kann denn der menschliche Verstand a priori über die ganze Welt der Erscheinungen urteilen? Oder liegt hier vielleicht ein völlig irrtümlicher Begriff von Erscheinungen überhaupt zugrunde? Sind sie uns denn an sich selbst gegeben, daß man wirklich mit ihnen en gros, unbesehen, wie mit den Prämissen eines Schlußsatzes operieren könnte? Und behält nicht die Naturwissenschaft, deren Prinzipien von Okellus

trotz unserer modernen Physik hier vertreten werden, ihr volles Recht, wenn sie unterwiesen wird: Ihr müßt in der Reihe der Erscheinungen immer nach weiteren Ursachen *fragen*; hier könnt ihr nicht auf Unbedingtes stoßen. Alle eure Voraussetzungen gelten, wenn ihr nur in der Natur, im Bereiche der Erscheinungen bleibt; ohne jene existierte keine Natur, kein für uns erkennbarer Zusammenhang, wie ihr ihn sucht und suchen müßt. Von eurer Seite könnt ihr das schon entscheiden; was geht euch die andere in der theoretischen Erkenntnis an, zu der euch keine Brücke je hinüberführt? Sollte wirklich nicht einleuchten, daß Dinge an sich selbst und Erscheinungen streng zu unterscheiden sind, um die Metaphysik vor jenem sich ewig wiederholenden Schauspiele, den Menschen selbst vor unvermeidlichen, fruchtlosen Anstrengungen zu schützen? Wo ist die Grenze nach Tiedemann?

Wir haben hier antinomische, kosmologische Probleme berührt; der Name, an den wir sie hefteten, mag ganz gleichgültig bleiben. Diesen Fragen entgeht kein Denker; wäre aber wirklich die Vernunft ihren eigenen Bemühungen gegenüber machtlos? — Wir wollen das kosmologische Problem noch in einem etwas anderen Gewande und mit Rücksicht auf eine andere Frage vor Augen führen, indem wir einige Jahrtausende überspringen: Bayle, der skeptisch das Unvermögen der Vernunft in dogmatischen Fragen nachzuweisen sich bemühte, unterscheidet drei Parteien, von denen die eine die Körper aus mathematischen, die andere aus physikalischen Punkten, die dritte aus unendlich teilbaren Teilchen zusammengesetzt sein läßt. Jede von diesen Parteien schließe aus der Unmöglichkeit der beiden anderen Annahmen auf die Wahrheit der ihrigen. Aber, sagt Bayle im Sinne Zenos, ihr müßtet so schließen:

„Wenn es Körper gäbe, so würden sie entweder aus mathematischen oder physikalischen Punkten oder aus unendlich teilbaren Teilchen zusammengesetzt sein.

Nun sind sie weder aus mathematischen noch physikalischen Punkten noch aus unendlich teilbaren Teilchen zusammengesetzt.

Also gibt es gar keine."

Wir wollen noch weiter zitieren. „Es ist kein einziger Fehler in der Form dieser Schlußrede; das Sophisma, a non sufficienti enumeratione partium, findet sich nicht in dem Obersatze, also ist die Folgerung notwendig, insofern der Untersatz wahr ist. Nun darf man die Schlußreden nur betrachten, womit diese drei Sekten einander zur Last fallen, und sie mit den Antworten vergleichen; man darf dieses nur tun, um die Wahrheit des Untersatzes einzusehen. Eine jede von diesen dreien Sekten, wenn sie nur angreifet, sieget, richtet zugrunde und wirft zu Boden; allein sie wird ihrerseits wieder zu Boden geworfen und verschlungen, wenn sie sich verteidigen soll." Hier haben wir also, wie ein Vergleich mit gewissen Stellen der Vernunftkritik zeigt, den historischen Ausgangspunkt der ganzen Kritik. „Diese vernünftelnden Behauptungen", heißt es in der Kritik, „eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch rüstige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davonzutragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu tun das Vorrecht haben und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten."

Jene Bayliſchen, der Skepsis dienenden Untersuchungen weisen auf Zeno zurück, dessen dialektische Paradoxien wohl zum Nachdenken aufmuntern konnten. Logische Schnitzer in Vernunftschlüssen, wo die Vernunftform nur nachgeahmt ist, sind leicht aufgedeckt; solche Schlüsse aber, bei denen ein transzendentaler Grund vorliegt, falsch zu schließen, mußten warten, bis die ganze Metaphysik sich vor dem Auge des deutschen Denkers enthüllte.

Dort wurde geschlossen: es gibt gar keine Körper. Kant aber zeigte, daß ein falscher Begriff von dem zu Beurteilenden zugrunde liegt. Er fand den Fehler in der Disjunktion, die tatsächlich nicht alle Fälle erschöpfte. Was in der Erscheinung Substanz heißt, ist es nicht nach dem reinen Verstandesbegriffe. Es ist nicht absolutes Subjekt, sondern nur beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird. Das heißt: hier wird es notwendig, zu unterscheiden, ob wir es nur mit bloßen Sinnenwesen, oder mit den Dingen an sich selbst zu tun haben, um dieser Dialektik Herr zu werden.

In der Tat ist nichts bündiger als die Kantische Lösung der Antinomie, bei der nichts geschieht, als daß unsere eigenen Begriffe rektifiziert werden. Wenn die Welt ein an sich existierendes Ganzes ist (wenn sie also nach reinen Verstandesbegriffen, d. h. logisch beurteilt werden darf), so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das erstere wie das zweite erweislich falsch, wie sich nach bloßen Begriffen feststellen läßt. Also ist es auch falsch, daß die Welt ein an sich existierendes Ganzes sei. Woraus ganz sicher folgt, daß Erscheinungen außer unseren Vorstellungen nichts sind, oder mit anderen Worten: wir erkennen nur Phaenomena; das Ding an sich selbst bleibt uns verschlossen. Ein kritisches, die Metaphysik interessierendes Resultat, das wieder den Empiriker gar nichts angeht, soweit er transzendentale Fragen gar nicht aufzuwerfen braucht. Für die Erkenntnislehre bedeutet das Resultat die Existenzfrage. Genügt die Logik als Kriterium der formalen Wahrheit, oder müssen ihre Grundprinzipien auf den Menschen als sinnlich vernünftiges Wesen Rücksicht nehmen? Auch ist die Erkenntnislehre von Wissenschaftslehre (die ihren Gegenstand voraussetzt) zu scheiden.

Nach Tiedemann sind nun Antinomien gar nicht vorhanden. Er hätte ebensogut sagen können, daß sich noch kein Mensch an der Metaphysik versucht hätte. Freilich ist auch die Mathematik für ihn scheinbar problematisch; seine Erfahrungen sind von merkwürdigster Natur. Tiedemann

hat mit bloßen Augen (S. 151) Längen gesehen, worin keine Breite, Spitzen, worin weder Längen noch Breite zu entdecken sind. Unfaßbar, daß Baumann solche Bemerkungen in einer Schrift hat wiedergeben können, die nach Nernst den Durchmesser des Moleküls der Kohlensäure mit 0,000000629 Millimeter angibt. Also selbst dieses Molekül ist nach dieser Messung nicht einfach.

In dieser Messung, deren Richtigkeit uns hier nicht interessiert, steckt die ganze zweite Kantische Antinomie. Die Messung ist ein Resultat von Beobachtung und Berechnung. Nach Tiedemann wäre diese Berechnung völlig sinnlos. Macht der Mathematiker selbst vor diesem Molekül Halt oder nicht? Oder muß er verlangen, daß das Ende nie erreicht wird, so viel Dezimalen auch angefügt werden könnten? Tiedemann macht sich die Lösung freilich leicht. Für ihn ist die Teilung zu Ende, wenn sie für unsere Sinne zu Ende scheint. Wie kann aber nicht bloß die Apodiktizität, sondern auch die unbeschränkte objektive Gültigkeit der Mathematik für alle Materie behauptet und eingesehen werden? Oder ist beides von der modernen Wissenschaft preisgegeben, wie von Tiedemann? Fast sollte man es trotz des Nernstschen Beispiels meinen, wenn man die Ostwaldsche Lektion bei Baumann liest. „Die Bemerkung des Schülers: ‚Vielleicht geht der Zucker in so kleine Teilchen auseinander, daß man sie nicht sehen und nicht fühlen kann,' wird vom Lehrer abgewiesen mit den Worten: ‚Das kann man glauben, aber nicht beweisen. Denn wenn man eine Lösung auch unter dem stärksten Mikroskop betrachtet, so sieht man durchaus keine verschiedenen Teilchen.' Und als der Schüler entgegnet: ‚Aber vielleicht sind die Teilchen noch kleiner?', lehnt der Lehrer ab mit den Worten: ‚Darüber zu reden ist unnütz, da man die Sache nicht entscheiden kann.'" Hier wird also das „stärkste Mikroskop" gegen die Vernunft des Schülers aufgeboten. Sollte diese Musterlektion nicht einmal anregen, sich zu erklären, wie der Schüler zu der ganzen Frage kam? Wo schon der Schüler so fragt, darf doch Kant ein Problem sehen.

Tiedemanns Auffassung ist einerseits Dogmatis-

mus, der Kausalität, Beharren der Substanz schon aus dem Satze des Widerspruchs einsieht, auf der anderen Seite Skeptizismus vom reinsten Wasser, obwohl Baumann letzteres bestreitet. Wunderbar, wie sich so verschiedene Auffassungen mischen, wie in ihnen überhaupt der Ausgangspunkt einer gegen Kant gerichteten Entwicklung oder eine irgendwie bestimmte Bahn entdeckt werden konnte. Ohne Zweifel steht Tiedemann in den Fragen der Begründung und Einsicht reiner Verstandesgesetze seinem Zeitgenossen näher als unserer Zeit, die nur in einigen Punkten Kantische Gedanken aufgegriffen hat. Des Zusammenhangs hat sie sich so wenig wie Tiedemann bemächtigt.

Baumann tritt Tiedemann selbst mit dem Einwurfe entgegen, daß sich der Satz des Widerspruchs ohne den Kausalsatz gar nicht durchführen lasse. Eine nicht recht verständliche Bemerkung, wenn sie nicht auf den von Kant zuerst ausgesprochenen allgemeinen Gedanken reduziert wird: Synthetische Einheit der Apperzeption ist die Bedingung der analytischen. Will sagen: Erst muß man den Inhalt der Begriffe haben, ehe entschieden werden kann, was ihnen widerspricht, was nicht.

Ohne nun auf Tiedemanns Ausführungen einzugehen, der sich (S. 61) einfach auf den Verstand beruft, wenn er anders Verstand sein soll, wollen wir versuchen, die Kantischen Gedanken kurz zu entwickeln, die auf der einen Seite den Verstand ausmessen, auf der anderen die Möglichkeit seines realen Gebrauchs zeigen wollen. Kant fragt nach den Elementarbegriffen, die dem Verstande, den er als eine Grundkraft voraussetzt und erörtert, zum Denken von Gegenständen zur Verfügung stehen. Diese Elementarbegriffe sollen allgemein und notwendig (wie der Verstand selbst) und, wie die Bezeichnung sagt, einfach und ursprünglich dem Verstande zugehörig sein. Für Kant ist hier das wichtigste, daß er die Beziehung dieser Begriffe zu den logischen Funktionen des Urteils entdeckt und feststellt. Einsichtig behauptet Kant nicht, daß das Kausalgesetz ein Gesetz jedes Verstandes sei, da er nur den menschlichen kennt. Es ist auch gleichgültig, ob und wie man sich den

Verſtand Gottes denkt; die hier behandelte Frage hängt davon nicht ab; es iſt nicht die Spur eines myſtiſchen Elements in den nüchternen Feſtſtellungen. Sehr wichtig aber iſt, daß Kants Entdeckerfreude über jene Beziehungen zwiſchen logiſchen Funktionen des Urteils und den Kategorien einigermaßen gewürdigt wird, ſonſt iſt von Kant gar nichts zu verſtehen. Wir haben von „ſtrengen Kantianern" neue Kategorientafeln und ſonſtige Bemerkungen geſehen, die einfach jene Beziehung ignorieren; es ſind ferner myſtiſche Betrachtungen daran geknüpft worden; immer iſt die Philoſophie an dieſem weſentlichen Punkte, vielfach mit kleinlichſten Ausſtellungen, verſtändnislos vorübergeſchritten.

Wie könnte man ſich davon überzeugen, daß jene Begriffe dem *Verſtande* zugehören? Antwort: Was hat denn die Logik jemals anderes getan, als den Verſtand *auszumeſſen*? Die Logik des Urteils wird von jedermann ſo weit anerkannt, daß die von ihr feſtgeſtellten Geſetze den Zuſammenhang der Gedanken garantieren, daß ſie wirklich nur mit dem Verſtande zu tun hat. In der Mythologie ſucht niemand objektive Wahrheit, aber geſetzt, es würde eine dogmatiſch vorgetragen, mit dem Satze des Widerſpruchs würde man ihr nicht zu Leibe rücken können. Widerſprüche braucht ſie gar nicht zu enthalten. Mit jenen logiſchen Funktionen läßt ſich *denken*, was man will, und ohne ſie läßt ſich nicht denken. Dieſelbe Allgemeinheit und Notwendigkeit kommt nun den Begriffen zu, die aus den logiſchen Funktionen abgeleitet, in ihnen enthalten ſind. Sie ſind völlig von gleicher Dignität, und dieſer Urſprung iſt ſo täuſchend, daß Tiedemann von einem „Verſtande ſpricht, wenn er anders Verſtand" iſt. Nur bleibt die bis auf Kant unerledigte Frage, wann und wie von ihnen ein *realer* Gebrauch (in der Erkenntnis) gemacht wird, wann nicht.

Wie kann man ſich dieſer Begriffe a priori bedienen? A priori ſagen wir von jeder Veränderung, daß ſie eine Urſache habe. Welche das iſt, iſt gleichgültig. Wir wollen einmal den analytiſchen Weg einſchlagen, um zu zeigen, wie man zu dieſer Abſtraktion kommen kann. In der Me-

chanik, die ihr Objekt schon reichlich gesiebt hat, untersucht man die Bewegung. Denken wir uns einen Körper, der sich in einer Linie unter Einwirkung einer Kraft bewegen soll. Hier wird, auf Grundtatsachen der Erfahrung hin, a priori geurteilt. Was haben wir hier für Begriffe? Sehen wir von weiterem ab, so lassen sich Ursache und Wirkung, Bedingungen des Raumes und der Zeit entdecken. Nun nehme man in Gedanken den Raum, den Körper, die irgendwie b e s t i m m t e Kraft weg und frage sich, was von dem Gegenstande in Gedanken übrigbleibt. Da bleiben die Beziehung von Ursache und Wirkung und die Zeit. Von diesen Begriffen behauptet Kant, daß sie völlig a priori seien, d. h. notwendig, wo ich auch in der Erfahrung nach dem Beispiele in der Mechanik denken will. Von Wichtigkeit ist hier nur die Frage: Kann ich die Zeit auch weglassen? Wo gehört sie hin? Zum Denken, oder ist sie mit zum Gegenstande zu rechnen, der gedacht werden soll? Kann ich nach Elimination der Zeit noch einen r e a l e n Gebrauch von den Begriffen Ursache und Wirkung machen? Logisch ist Grund und Folge von der Zeit gar nicht affiziert, aber wie verhält es sich, wenn ich etwas in der äußeren oder inneren Wahrnehmung beurteilen will?

Kant zeigt nun unwiderleglich, daß jene Kategorien, die im Verstande durch die Logik nachgewiesen sind, im r e a l e n Gebrauch auf Bedingungen der Zeit eingeschränkt sind. So weit kann ich meine Abstraktionen führen, um noch von aprioriſcher E r k e n n t n i s sprechen zu dürfen; ein Schritt weiter, und ich bin mit der bloßen logischen Funktion ohne das notwendige, das erforderliche Datum, die Zeit, die noch einen realen Gebrauch ankündigt. Dann fehlt mir Gegebenes, das ich dem Begriff einordnen könnte, weil schon seine Bedingung, die Zeit, ausgeschaltet ist. Das ist Kants Lehre vom Schematismus. [1])

[1]) Ein 13jähriges Kind wurde gefragt: Wie kommt es, daß du diese Birne, die du niemals gesehen hast, als eine Birne sofort erkennst? Es antwortete, als ihm die sonderbare Frage verständlich ward: Weil ich den C h a r a k t e r der Birnen in meinem Kopfe habe. — Wo das Kind „Charakter" sagte, gebraucht Kant das Wort „Schema". Man

Wie *erkenne* ich nach Begriffen? Ich ordne ihnen etwas ein, das mir irgendwie gegeben sein mag. Wenn ich einen empirischen Begriff von irgendeiner Sache habe, so muß dieser Begriff mit der Vorstellung, die mir vielleicht an sich ganz fremd entgegentritt, Gleichartiges haben. Sonst kann ich sie nicht unter den Begriff subsumieren. Wer den Begriff nicht hat, kann die Vorstellung nicht, vielleicht auch nur unvollkommen bestimmen. Wie ist es nun, wenn ich a priori unter den Begriff von Ursache und Wirkung subsumieren soll? Dafür ist die Bedingung die Aufeinanderfolge in der Zeit nach einer Regel. Wo diese Bedingung nicht erfüllt ist, da kann ich auch verschiedene Vorstellungen nicht zur Einheit jener Begriffe bringen, durch die ich ein Geschehen objektiv erkenne. Nehme ich diese Bedingung hinweg, so bleibt wahrlich nur die logische Funktion, aus etwaigen Daten einen Begriff zu machen. Aber wo sind die Daten, wenn ich von dieser Zeitbedingung absehe? Darf ich nun, was unter Zeitbedingungen erkannt ist, auf eine *nur vom Verstande* zu denkende Ursache übertragen? Das wird niemand rechtfertigen. So bliebe ich also immer mit meinem Verstande allein.

Kant hat gegen Hume gezeigt, daß der Begriff der Kausalität da entspringt, wo die Logik auch herstammt; er hat anderseits strenge nachgewiesen, daß die objektive Realität nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung einzusehen sei. Wenn wir uns aber die Idee einer höchsten Ursache machen, so versagt wirklich alles, was die Erfahrung oder auch nur mögliche Erfahrung an die Hand gibt. Mehr läßt sich hier nicht einsehen. Aber Tiedemann scheint bald mehr davon zu wissen, bald weniger. Keinenfalls zeigen seine kritischen Ausstellungen, daß er das ganze Problem auch nur verstanden hätte. Man vergleiche nur seine Behandlung Kantischer Beispiele (S. III). Da sollen die Urteile: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er

---

wende diese Antwort des Kindes auf die aprioriſche Erkenntnis an, ſo finden ſich die Schemata bei jedem aprioriſchen Begriffe von ſelbſt und genau, wie er ſie gegeben hat.

allemal warm, und: Die Sonne erwärmt den Stein, gleichbedeutend sein und auf dem nämlichen Fundament beruhen. Es gibt kein einleuchtenderes Beispiel, zu zeigen, daß der Verstand fähig ist, bloße Wahrnehmung im Begriffe des Geschehens zu vereinigen. Das zweite Urteil sagt tatsächlich mehr als das erste, und doch enthält die Wahrnehmung nicht mehr als das erste. Wir haben immer nur Wahrnehmungen und behaupten einen Zusammenhang, den wir zu prüfen aber nicht wahrzunehmen fähig sind. Hier ist eine sich wiederholende Aufeinanderfolge von Vorstellungen, und dort ist Urteilskraft, die sie unter das Verstandesgesetz subsumiert. Ohne diesen Begriff von Ursache und Wirkung wäre das nicht möglich. Daß zu diesem besonderen Urteil aber auch sonst Gründe vorhanden sein müssen, versteht sich von selbst. Wird nicht auf das geachtet, was Kant zeigen will, dann wird ja des Redens nie ein Ende.

So dogmatisch nun auf der einen Seite Tiedemann seine Einwürfe verficht, so skeptisch äußert er sich auf der anderen: „Es folgt hieraus," schreibt er an einer Stelle, „daß wir uns keiner apodiktischen noch auch durchaus unerschütterlichen Erkenntnis rühmen dürfen, sondern mit einer in hohem Grade wahrscheinlichen uns begnügen müssen; es folgt auch, daß wir nur erst durch die Länge der Zeit mit einiger Zuverlässigkeit über die Gültigkeit unserer Erkenntnis entscheiden können, weil eine längere Erfahrung ausmachen kann, wie gewöhnlich empfunden und vom gesunden Verstande geurteilt wird; daß also auch von dieser Seite das Apodiktische und ganz unerschütterlich Feste unserer Erkenntnis äußerst wankend wird."

Das sind die Kriterien der Wahrheit von Tiedemann, denen Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft gegenübergestellt wird. Tiedemann hält sich die Augen zu und behauptet, daß kein Mensch sehen könne. Hätte er in seinem Namen allein gesprochen, so würde nur unbegreiflich gewesen sein, wie er einer Lehre entgegentreten konnte, die doch so kurze Zeit erst das Licht der Welt erblickt hatte. Die Länge der Zeit konnte er freilich für den dogmatischen

Irrtum geltendmachen, aber wenn er nun einmal den Satz des Widerspruchs einsah: woher kamen denn die ewigen Widersprüche? Ist dieser Satz des Widerspruchs auch nur in hohem Grade wahrscheinlich? Ist der Unterschied von wahr und falsch auch nur in hohem Grade wahrscheinlich? Jene Ausführungen klingen so unsäglich bescheiden, sind es aber nicht; mit ihnen wird alle Einsicht geleugnet. Mit ihnen ließe sich die Folterung Galileis, aber kein wissenschaftlicher Standpunkt rechtfertigen. Welcher Hochmut dieses Mannes, Einsicht zu behaupten!

Was in empirischen Wissenschaften richtig ist, das muß unter Umständen lange auf den Entdecker warten; sehen wir denn aber nicht den Irrtum unter Umständen mit einem Schlage ein? Dazu müssen doch notwendige Kriterien anerkannt werden, die für jedermann gelten. Tiedemann erkannte in der Kantischen Kritik nicht wieder, was er selbst beständig übte, weil er ihre Gedanken niemals zur objektiven Einheit der Apperzeption brachte; wie alle anderen Kritiker Kants belehrt er ihn über selbstverständlichste Dinge, die er niemals bestritten hätte, während er mit dogmatischem Trotze alles das bestritt, was er sichtlich nicht verstand. Sehen wir, was er aus der klaren Illustration der Phänomenalität durch das Beispiel der Existenz von Mondbewohnern folgert (Kritik, 2. Aufl., S. 521): „Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten .... Sie sind alsdann wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtsein in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. außer dem Fortschritt der Erfahrung, wirklich sind." Folgt nicht daraus, sagt Tiedemann, daß die Polypen nur seitdem existieren, als ein Naturforscher sie entdeckt hat, und daß vor dem Auffinden der Platina in der Welt keine vorhanden war? Und doch sagt Kant weiter nichts, als daß ich kein Ding als wirklich bezeichnen darf, es sei denn, daß es mit meinem Bewußtsein in einem em-

pirischen Zusammenhange stehe. „So hat man jetzt durch die Himmelsphotographie vieles entdeckt," illustriert denselben Gedanken Kants Baumann an anderer Stelle, indem er gegen ihn zu schreiben glaubt, „dessen Vorhandensein und Beschaffenheit sich bis dahin nicht kundgegeben hatte; so hat das Mikroskop die dem natürlichen Gesicht unwahrnehmbare Kleinwelt erschlossen." Haben wir nun durch Photographie und Mikroskop etwas entdeckt, das an sich selbst dem Verstande gegenübertritt, oder haben wir uns dabei der Sinnlichkeit bedienen müssen, die uns jene Kundgebung vermitteln mußte? Woraus nicht folgt, daß unsere Empfindung oder äußere Wahrnehmung „die Dinge wirklich macht", sondern daß diese Sinnlichkeit *Bedingung* dafür ist, sie als wirklich zu erkennen. Tiedemann hat, wie so viele andere, alle Beispiele mißverstanden, wo nicht mißdeutet. —

Kants *Kritik* der *rationalen* Psychologie begegnet Tiedemann mit empirischen Betrachtungen! Daraus allein ergibt sich, daß er gar nicht sieht, um was sich Kant hier überhaupt bemüht. Wenn Kant zeigen will, daß sich die Natur der Seele aus *reiner Vernunft* nicht erkennen läßt, so darf man ihm doch nicht sagen: Seht, ich kann sie empirisch erkennen. Das lehrt doch die Kritik selbst, wenn es ihr auch nicht spielend leicht, sondern unmöglich erscheint, die Einfachheit der Seele zu erkennen. (S. 137.) So leicht erschienen Kant die Probleme überhaupt noch nicht, wie sie z. B. in unserer Zeit v. Cyon erschienen sind, der auch in Baumanns Buche erwähnt wird. Nach einem Aufsatze von M. Isserlin in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" sagt dieser Schriftsteller: Der Punkt, wo alle Richtungsempfindungen zusammentreffen, ist eben das unteilbare Bewußtsein. Das selbstbewußte Ich, in dem die Richtungen des Raumes sich kreuzen — ist das, was „keine Teile oder Ausdehnung hat". Hier hat also die moderne Naturwissenschaft, auf deren Stand sich v. Cyon wie Baumann beruft, das unteilbare Bewußtsein in einem Punkte entdeckt. Dagegen war doch Cartesius' Lehre von der Zirbeldrüse eine wohl-

fundierte phyſikaliſche Hypotheſe. Sollte nicht einmal mit Röntgen-Strahlen verſucht werden, jenen Punkt ſichtbar zu machen?

Noch ein Wort über die Skepſis Tiedemanns, der „das Apodiktiſche und unerſchütterlich Feſte" unſerer Erkenntnis beſtreitet. Aber zeigt denn nicht unſere Technik, daß man wirklich zu ſicherem Wiſſen kommen kann; beweiſt die Mathematik nicht wenigſtens die Fähigkeit ſicherer Erkenntnis? David Hume ließ die Mathematik unangefochten beſtehen, obwohl er als Sprachrohr Berkeleys antinomiſche Schwierigkeiten vortrug. Gegen Tiedemann wie gegen die heutige Skepſis erſcheint dieſer Mann wie der reinſte Dogmatiker.

Wir haben oben den Einfluß der Philoſophie auf den wiſſenſchaftlichen Fortſchritt beſtritten und wollen dieſen Gedanken mit Rückſicht auf die Mathematik wieder aufnehmen. Wo ſich Fortſchritt vollzog, war er ſicher von der Philoſophie unabhängig. So iſt Mathematik ihren Weg ruhig und ſtetig weitergegangen; ihre Evidenz hängt nicht von der Länge der Zeit ab. Ihre Kriterien hat ſie in der menſchlichen Vernunft. Wo ſie ſich auf Spekulationen einließ, wird längſt wieder abgerüſtet. Aber die Geſchichte dieſer Bemühungen iſt äußerſt intereſſant. Gauß wandte ſich mit einer kurzen Bemerkung wider Kant. Ihr Inhalt deckt ſich aber vollſtändig mit der Kantiſchen Argumentation, nur ſchloß er anders. Woran mag es gelegen haben? Gauß beachtete den Kantiſchen Unterſchied empiriſcher und abſoluter Realität ſo wenig wie Tiedemann. Eben was Gauß behauptete, behauptete auch Kant; der Raum iſt nicht auf den Verſtand, ſondern auf die Sinnlichkeit zurückzuführen. Die Geometrie erkennt nicht nach bloßen Begriffen, ſondern ihr liegt etwas außer dem Verſtande, und das iſt reine Anſchauung, zugrunde. Das hält ſie im Geleiſe. Ebendeshalb kann ſie nur ihre Realität in möglicher Erfahrung nachweiſen; der Raum iſt nicht von abſoluter Realität. Hätten ſich Gauß und Kant je ſprechen können, ſo hätten ſie ſich auch einigen müſſen. Wie bekannt, folgten Riemann und Helmholtz den Gaußiſchen Be-

denken nach. Bei Riemann wurde aus dem Raume etwas Materielles, aber er ſprach ſich ſehr beſcheiden über ſeine philoſophiſche Einſicht aus, und doch iſt dieſe Frage nicht mathematiſch, ſondern metaphyſiſch. Helmholtz ging, wie er vorgab, in Kantiſchen Bahnen, nur wollte er nicht auf alle Worte des Meiſters ſchwören. Das war ein völliger Irrtum. Kein Zweifel, daß Kants Lehre mit den Helmholtzſchen Theorien völlig vernichtet ſein würde. Es bliebe von ihr nichts übrig — als ihre Reſultate, für die nach anderer Begründung geſucht werden müßte. Helmholtz fand philoſophiſchen Beiſtand bei Benno Erdmann. Helmholtz verwies den Philoſophen an Erdmann, Erdmann bat den Mathematiker um Nachſicht. Aber Erdmann hat, wie ich konſtatieren muß, bis zum heutigen Tage die Kantiſche Lehre nicht verſtanden. Das iſt von mir ſtrikt nachgewieſen worden.[1]) Helmholtz' Gedanke einer phyſikaliſchen Geometrie wartet noch heute auf ſeine Darſtellung; das wird er ewig tun müſſen.

Zöllner hat einſt die Konſequenzen der Metamathematik an ſeinem Verſtande büßen müſſen, wofür er vollſtändig zu Unrecht geſcholten worden iſt; die kreißenden Berge aber haben eine Maus zur Welt gebracht: man hat eingeſehen, daß das II. Axiom Euklids (wie auch wohl dieſer Mann dafür hielt) — ein Axiom wirklich iſt. Das aber heißt nicht: das Axiom iſt zweifelhaft, ſondern: es läßt ſich kein näherer Grund ſeiner Wahrheit finden. Denn ſonſt gibt es überhaupt keine Axiome mehr. Empiriſch laſſen ſie ſich ſo ſicher nicht finden, als ſie immer bei jeder Meſſung ſchon mitgebracht werden. Auch darüber ſcheint man ins klare zu kommen. Iſt die Geometrie von einer *empiriſchen* Konſtanten abhängig, ſo fällt das ganze ſtolze Gebäude zuſammen. Die früheren Spekulationen operierten immer mit unmöglichen Annahmen, mit Weſen, die man ſich erdachte, um dann zu zeigen, welche „Geometrie" ſie etwa ausbilden würden, nicht anders, wie jetzt

---

[1]) Vgl. Kants „Privatmeinungen" über das Jenſeits und Die Kantausgabe der Königl. Preuß. Ak. d. W. Gotha 1905.

von Baumann behauptet wird, daß auch „ein Geist ohne alle Zeit, der aber verschiedene Inhalte dächte", die Zahlenreihe entwerfen könnte (S. 30). Wir wissen aber so wenig von jenen hypothetischen Wesen als von diesem Geiste. Niemals kommen für die Erkenntnislehre solche Kennzeichen in Frage, die wir bei anderen Wesen vermuten und erdichten könnten. Kants problematische Gedanken haben völlig andere Bedeutung. — Die Arithmetik sieht von der Zeit ab, nicht anders wie die Geometrie. Beider Bedingung aber ist die Zeit, und die Zahl ist die Bedingung, den reinen Verstandesbegriff der Größe auf irgend Zählbares (ob auf Gedanken als Erscheinungen im inneren Sinne oder auf Dinge der äußeren Natur) bestimmt anzuwenden. Baumann scheint Größe und Zahl zu verwechseln, obwohl wir auch davon nichts wissen, ob ein Geist (für den ohnedies die Zeit nicht in Frage käme) den Begriff der Größe hätte. Der Begriff der Größe ist in der Tat ein reiner Verstandesbegriff; diesen Begriff überträgt Baumann auf einen Geist ohne alle Zeit. Dieser Geist ist — sein Verstand.

Alle Irrtümer über das Wesen der Arithmetik rühren daher, daß man die unbestimmten logischen Beziehungen, die allgemein für alles, was gedacht wird, gelten, als speziell mathematische behandelt, während sie hier nur besonders angewendet werden. Ohne Zeitbedingungen kann kein Mensch zählen, was ihn gar nicht hindert, Gott in d e r I d e e (nicht im Objekt) als Einen zu d e n k e n oder von Dingen an sich als einer „Vielheit" zu sprechen.

Aber um wieder auf die Geometrie zu kommen: Wir betonen, daß wir analytischen Untersuchungen nicht zunahetreten wollen. Sie sind in ihren Ausführungen unbeschränkt, nur haben sie mit dem Raume und mit Geometrie unter Umständen nicht das mindeste zu schaffen. Es ist möglich und notwendig, daß sich alle räumlichen Probleme analytisch behandeln lassen, woraus aber gar nicht folgt, daß jedem analytischen Ausdruck auch Räumliches entsprechen müßte. Nicht oft genug kann darauf aufmerksam gemacht werden, daß Kant den Gedanken einer gleichsam alle Raumesarten

befaſſenden Geometrie, sit venia verbo, als einen jugendlichen überwunden hat. Dieſer Gedanke ſetzt voraus, daß Raum, wie er uns das vortäuſcht, Subſtanz ſei; in ſolcher Geometrie würden, objektiv betrachtet, ſich verſchiedene Welten denken laſſen, die unabhängig voneinander exiſtierten. Ein wahrhaft großartiger Gedanke! Wie viele Welten möchten von ſo verſchiedener Art exiſtieren! Unendlich viele? Merkwürdig nur, daß trotz ihrer Verſchiedenartigkeit nach dem bloßen Begriffe (in der Anſchauung hat man nur einen Raum) dieſe ganze Geſellſchaft von Räumen wieder in den einen geſetzt werden muß, der uns gerade zur Hand iſt. Woher mag das nur kommen? Und wunderbar, daß faſt alle Angriffe auf die Kantiſche Lehre ihren Grund in ſeinem Hauptargumente haben: Raum und Zeit ſind notwendige Vorſtellungen. Dieſe Notwendigkeit iſt ſo zwingend, daß es ſchwer iſt, vom Raume und von der Zeit auch nur zu abſtrahieren.

In den Raumlehren ſteckt wahrlich ein Stückchen Welterſchaffungstheorie. Unter der Annahme der Subſtantialität des Raumes ſind die verſchiedenen Welten gleichſam nebeneinander zu denken. Wie aber, wenn man die Idealität vorausſetzt und verſchiedene Anſchauungsformen annimmt? Das wäre gewiſſermaßen der einfachſte Weg, und wir ſtützen uns noch auf die lex parsimoniae. Dann braucht man nur eine Welt zu erſchaffen und hat doch ſo viele Welten, wie man will. Alle Weſen aber von verſchiedener Anſchauungsform ſind zugleich und an demſelben Orte vorhanden, ohne ſich zu bemerken. Halt, hier iſt ein kleines Verſehen; es mag nicht ſo leicht ſein, das Erſchaffen. Würden ſich nicht die verſchiedenen Weſen gegenſeitig erſcheinen müſſen oder können? Über das Wie geben ja die analytiſchen Unterſuchungen Aufſchluß, — aber würden ſie ſich auch untereinander über Objekte verſtändigen können? Vielleicht mit Umrechnungstabellen? Wir halten ein; dieſe Bemerkungen haben nur den Zweck, zu zeigen, daß trotz aller Möglichkeit des Gedankens unſere Anſchauungsform ſich immer in die Spekulation einmiſcht.

Wer nun nach metamathematiſchen Spekulationen den

jetzigen Stand der Mathematik beurteilte, der müßte sagen, daß sie nicht mit Tiedemann, sondern in den Bahnen des jugendlichen Kant weiterschreitet. Nur war es Täuschung, hier einen Fortschritt zu sehen, wo schon Plato über das Wesen der Mathematik und ihrer Axiome so einsichtig philosophiert hatte. Plato dachte das Problem klarer als irgendeiner der modernen großen Mathematiker. Ist denn das nur verwunderlich? Dieser Mann war noch nicht von einem Empirismus berührt, der über großen wissenschaftlichen Entdeckungen ihren vernünftigen Ursprung verkennen und vergessen konnte. Plato, der Meinungen und Wissenschaft in vorbildlicher Weise voneinander schied, sagt von der Meßkunst, daß sie „Voraussetzungen zu brauchen genötigt sei, daß sie nicht zum Anfange hingehe, als nicht vermögend, über die Voraussetzungen hinaufzusteigen . . .“ Er sah also sowohl ihren synthetischen Charakter als die Notwendigkeit von Axiomen ein. Jene Theorien aber wollten gleichsam über die Axiome hinweg, an denen sie zu zweifeln anfingen, zu ihrem Ursprung im — „Empirischen“. Wie die Xenien spotten: sie wollten den Essig aus dem Gurkensalat gewinnen. Da war doch aber die Platonische Annahme einer intellektuellen Anschauung viel vernünftiger. Und Kant zeigt hier den Fehler einer Auffassung, die auf einer Täuschung so schwieriger Natur beruht, daß ein Mann wie Leibniz ihr verfiel, der als Mathematiker und Philosoph gleich ausgezeichnet war. Der Raum ist nicht Begriff, sondern die Form sinnlicher Anschauung; er ist nicht im Intellekt, im Verstande, sondern in der Sinnlichkeit begründet. Es gibt keinen Begriff, der wie der Raum eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Ich kann mir wohl einen Begriff als eine Vorstellung denken, die als gemeinschaftliches Merkmal in einer unendlichen Menge von Vorstellungen enthalten ist, — aber der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt, deren sämtliche Teile zugleich sind. Das leistet kein Begriff. Wenn ich mir Ursache und Wirkung denke, so kann ich unendlich vieles subsumieren, wie unter den Begriff Möglichkeit, Eigenschaft und was sonst. Aber eine Vorstel-

lung, die unendlich vieles zugleich enthält, ist nicht Begriff, nicht Gedanke, sondern Anschauung.

Alle jene mathematischen Spekulationen, so bedeutend auch die Namen ihrer Urheber sind, lassen die philosophische Schulung vermissen, die hier unbedingtes Erfordernis war. Man kann ein sehr großer Mathematiker sein und dennoch in den Fragen nach den Prinzipien versagen. Ganz allgemein aber wird die Arbeit unterschätzt, die ein Mann wie Euklid sich auferlegen mußte. Leicht kommt der Schüler heute in diese Bahnen hinein; darüber wird ganz vergessen, mit wie unsäglicher Mühe sie einst gefunden worden sind. Bei Mach ist zu lesen, daß er bei wissenschaftlichen Pfadfindern von Instinkt, vielleicht von genialem, spricht, und das ist gegenüber Männern eine Unbill, bei denen nichts als nüchternste Vernunft im höchsten Grade tätig war. Welche Schwierigkeit macht es uns, Kants Drängen auf systematische Vollständigkeit auch nur zu verstehen; dennoch sind solche Bemühungen schon bei Euklid wirksam gewesen.

Jene Spekulanten haben aller der philosophischen Grundlagen entbehren müssen, die seit langem die deutsche Schule vor jeder anderen auszeichnete. Die Kantischen Arbeiten kamen nicht so ganz unvorbereitet. Thomas Abbt schrieb 1763 in einer Arbeit, die mit Kants und Mendelssohns Abhandlungen um einen akademischen Preis sich bemühte: „Die zweite Hauptart deutlicher Begriffe (in der Geometrie) entsteht aus der Zusammensetzung. Man legt dabei die gerade Linie zugrunde. Dieser Begriff der Linie hat seine eigene Klarheit, weil die Teile, die in demselben enthalten und sich ähnlich, nur durch das Außereinanderliegen verschieden sind, dem Anschauen ganz ausgesetzt sind. Man mag Definitionen davon geben, wenn man sich dazu fähig glaubt; sie werden nur die vorhandene Klarheit in Worte einhüllen. Von diesem anschaubar klaren Begriffe nun bringen wir durch die Zusammensetzung andere heraus, und selbst die Zusammensetzung wird anschauend.“ Ferner: „Das Allgemeinere (sc. in der Geometrie) zeigt sich bald nach seinen Merkmalen, die sich doch nie vom Anschauen entfernen, sondern in den ersten

einzelnen Dingen mit voller Klarheit angetroffen werden. Dieser Vorzug bei solchen Begriffen, sie in ihrer Allgemeinheit anschauend zu erkennen, weil sie sich auf eine ursprüngliche einfache Klarheit zurückbringen lassen, gibt der Geometrie und ihren Begriffen die Beständigkeit und die Überführung." Hier werden Funken geschlagen, wenngleich sich ja diese Äußerungen des genialen Schriftstellers nicht mit der Kantischen Systematik vergleichen lassen. Abbt war leider nicht mehr unter den Lebenden, als die Kritik erschien; sie hätte auf sein Verständnis rechnen dürfen, wie auf das eines anderen Mannes, der zum Unglück für das große Kantische Werk kurz vor seinem Erscheinen aus dem Leben scheiden mußte. Wir meinen Joh. Heinrich Lambert, bei dem wir kurz verweilen wollen.

Die metamathematischen Untersuchungen knüpften sich längere Zeit an bestimmte Namen; erst nachträglich aber fand sich, daß sie auf diesen großen Mann zurückgehen. Nur daß er vom ersten Augenblicke an genau wußte, was er wollte. Keinen Augenblick ist für ihn die Evidenz des II. Axioms im Zweifel; was er ermitteln will, betrifft nur die Frage: Liegt hier ein Axiom vor oder nicht? Auf das Problem einer physikalischen Geometrie aber geriet der berühmte Geometer noch nicht. Wie lange mochten wohl die Ägypter und Griechen empirisch in mathematischen Dingen herumgetappt sein, bis sie den richtigen Weg fanden, bis sie hier systematisch und a priori vorgingen? So etwas gibt nicht wieder auf, wer sich Rechenschaft über sein eigenes Verhalten gegeben hat; nicht einmal die Frage wäre im 19. Jahrhundert aufgetaucht, wenn auch nur Einsicht in Zweck und Begriff der Absonderung, der Abstraktion gerettet worden wäre. Die Mathematik selbst aber konnte durch die philosophische Unsicherheit hier und da beunruhigt, nicht aber in ihrem Laufe gehemmt werden. Ein großer Teil schaffender Mathematiker hat sich überhaupt nicht um philosophische Fragen gekümmert. Und sie sind nicht in den Bahnen von Tiedemann, sondern in denen Joh. Heinr. Lamberts gegangen.

Lambert traf einst die Entscheidung über die Qua-

dratur des Zirkels. Was nach dieser Richtung in der Mathematik geleistet worden ist, berührt sich nahe mit den Problemen der Kantischen Kritik. Wie dort Entscheidung über eine von der Vernunft aufgeworfene Frage möglich ist, so kann die reine Vernunft bei jedem Problem, das sie selbst aufwirft, darüber ins klare kommen, ob es lösbar ist oder nicht. Das ist der Grundgedanke der Kritik, die alles Historische beiseitewirft, um in der eigenen Vernunft die Überlieferung, die wie jede Verständigung unter Menschen gemeinsame Vernunft voraussetzt, zu verstehen. In der Mathematik existierte, was der Philosophie im 19. Jahrhundert völlig fehlte: die Schule, die erste Bedingung wissenschaftlichen Fortschreitens. Was Männer wie Kant und Lambert beklagten, das war die Auflösung wissenschaftlicher Bemühungen in seichter Popularität. Wie möchten diese Männer dem heutigen Zustande gegenüber urteilen, nachdem die Philosophie sich in einen anarchistischen Streit der persönlichen Meinungen verflüchtigt hat? Wie könnte man auch nur die Baumannsche Behauptung mit einem Scheine von Beweiskraft rechtfertigen: die Wissenschaft ist in den Bahnen Tiedemanns, dessen Werke ein Kantisches Zitat seinem Urteil unterstellt hat, weitergegangen? Wo in aller Welt ist denn nur ein einziges Werk, das die Prinzipien der heutigen Wissenschaft enthielte? Und wo ist der Zusammenhang der Tiedemannschen Untersuchungen auch nur mit dem, was Baumann uns bietet?

Es ist aber kein Zufall, daß Lambert einst erklären konnte: Von allen Menschen, die heute philosophieren, ist Kant derjenige, der mir am nächsten steht. Schrieb er doch schon im Jahre 1767:

„Die beaux esprits sind auch nicht geneigt, aus den soliden Wissenschaften viel zu machen. Sie verachten, was sie nicht verstehen.

Es kommt mir zum Teil bedenklich vor, daß eben zu einer Zeit eine solche Revolution ist, wo man nur noch wenige Schritte zu tun hätte, um die Logik brauchbar und die Philosophie vollends ganz methodisch gründlich und brauchbar zu machen. Denn Wolf hat doch wenig-

stens die Hälfte der Methode angebracht. Es bliebe nur noch zu dem Formalen das Materiale und zu den bedingten Sätzen die Kategorien zu finden. Man kann logisch beweisen, daß beides in den einfachen Begriffen liegt."

Hier findet sich also das ganze Problem der Kantischen Kritik; noch mehr: ein Fingerzeig zu der Lösung, die sie gab. Lamberts Worte sind eine Antwort auf die Klage seines Freundes Holland über die Modephilosophie, die nach dem Beispiel der Franzosen à la portée de tout le monde gemacht werde. Ich will nicht verschweigen, daß damit auch Abbt getroffen werden soll, der als ganz junger Mann in dem geistreichen Tone seiner Zeit kritisierte. Vielleicht ist auch nichts lehrreicher als die Wandlung, die mit Kant selbst vorgegangen war. Wie kommt es, daß dieser Mann auf die frühere Eleganz seiner Schriften verzichtete und mit ungeglättetem Stil vor sein Publikum hintrat, während heute jede Schrift nur nach der äußeren Form beurteilt wird? Möglich, daß der Stil den Menschen charakterisiert, — aber auch den Philosophen? „In philosophischen und mathematischen Schriften," klagt Lambert, „wo nur von Methode die Rede sein sollte, will man einen Stil haben, und Euklid, nach solchen Forderungen beurteilt, hat keinen Stil, ist ein dürres, trockenes Gerippe und verwerflich."

Wir empfehlen dringend, einmal den Lambertschen Briefwechsel— die beredten Klagen über die Modephilosophie jener Zeit — zu lesen; und doch, wie tief ist unsere Art zu philosophieren noch hinter dieser zurück! Die Modephilosophie, heißt es dort, habe die Mathematik nicht mehr nötig: „Ein ἀγεωμέτρητος, der nicht einmal fähig gewesen wäre, in Platons Hörsaale als Schüler zu erscheinen, kann nun selbst ein angesehener Lehrer der Weltweisheit werden."

Kann man es heute der Mathematik verdenken, daß sie von philosophischen Bemühungen abrückt; kann man sich darüber wundern, daß der Mathematiker eine schlechte Rolle spielt, wo er sich auf ein Gebiet begibt, dessen

Grundlagen er nicht kennt! Leſen wir nur bei Baumann (S. 192), was von Poincaré geſchrieben wird: „Außenwelt und die wiſſenſchaftliche Anſetzung ihrer Beſchaffenheit iſt Hypotheſe“ (Denkannahme). Ja, was iſt denn dann noch ſicher? „Was die Geometrie von der Erfahrung entlehnt, ſind Eigenſchaften der feſten Körper. Sie verfährt bei allen Schlüſſen ſo, als ob ſich die geometriſchen Figuren ſo verhielten wie feſte Körper.“ „Wenn es keine feſten Körper in der Welt gäbe, ſo hätten wir keine Geometrie.“ Das heißt doch völlig die Welt verkehren. Wie beurteilt man nun die absolute Feſtigkeit, die doch bei keinem Körper in der Natur gefunden wird? An dem Gedanken iſt nur eines richtig. Wenn es nicht ausgedehnte Weſen gäbe, ſo gäbe es auch keine räumliche Anſchauung und auch keine Geometrie. Aber das iſt ſo ſelbſtverſtändlich, daß Kant es wohl gelegentlich erwähnt, aber nicht ſonderlich geltendmacht. Philoſophie iſt kaum nötig, das einzuſehen. Auch Poincaré würde ſo etwas zu betonen nicht für erforderlich halten, wenn er nicht in der Apriorität ſein eigenes Mißverſtändnis bekämpfte, genau, wie es bei Helmholtz auch der Fall war. Daß Geometrie von Erfahrung unabhängig iſt, heißt ja etwas ganz anderes und nicht mehr, als jeder Mathematiker, auch Poincaré ſelbſt, darunter tatſächlich verſteht.

Da wir einmal von Lambert geſprochen haben, ſo geben wir zu erwägen: Wie kommt es, daß er, ähnlich wie Mendelsſohn, an der Idealität des Raums keinen Anſtand nahm, bei der Zeit aber zunächſt Bedenken hatte? Woher rührt es, daß ſich das Verhältnis bei Gauß' Einwürfen und auch ſonſt umgekehrt hat? Hier muß doch eine Auffaſſung zugrunde liegen, für die unſerer Zeit noch der Schlüſſel fehlt.

Ferner mag hier noch an eins erinnert werden. Kündigt ſich heute ein Werk als philoſophiſch an, iſt es geſchickt geſchrieben, hat es vielleicht auch einen berühmten Autor zum Verfaſſer, ſo kann es darauf rechnen, von Vertretern der Philoſophie am folgenden Tage gewürdigt zu werden. Auch wenn keine Spur philoſophi-

scher Begriffe darin zu finden wäre. Da ist vielleicht Lamberts Verhalten gegenüber einem sehr berühmten Buche nicht ganz ohne Interesse. Er schreibt: „Das Système de la nature kam mir zufälligerweise hier zuerst zu Gesichte. Ein Buchhändler zeigte es mir mit der Miene, die die Hoffnung eines starken Abganges verriet. Ich schlug eine Seite auf und fand konfuses Zeug, so wie bei den meisten französischen Philosophen. Damit legte ich das Buch wieder hin. Etwa 14 Tage nachher fing es erst an, hier Aufsehen zu machen ... Herr Oberhofprediger Sack und sodann auch andere wollten, ich sollte eine Widerlegung davon schreiben. Ich konnte mich kaum entschließen, es zu lesen. Endlich mußte ich mich dazu bewegen lassen, und selbst zum zweiten Male gab ich gleich nach einer halben Stunde das Buch wieder zurück und sagte, ich wollte ebensogut das verworrenste alchimistische Buch lesen, es würde weniger langweilig und ekelhaft sein. Mein Urteil war kurz folgendes:

1. Der Verfasser kennt nichts weniger als die Naturgesetze.

2. Was er davon sagt, ist zusammengerafftes Zeug, womit er die, so nichts Besseres wissen, täuschen kann.

3. Er ist selbst im größten Labyrinthe.

4. Seine Grundsätze sind erbettelt und o h n e a l l e n B e w e i s.

5. Viele von seinen Einwürfen gehen bloß die römische Kirche und das Verfahren ihrer Geistlichen an.

6. Über den Materialismus, die Atheisterei, sagt er schlechthin nichts, das nicht von anderen auf eine viel scheinbarere Art gesagt worden.

7. Damit hat er nichts, wobei er besonders widerlegt werden müßte.

8. Zur Widerlegung ist es mehr als hinreichend, wenn man ihn gegen sich selbst hält und seine Widersprüche und Unwissenheit an den Tag legt; und dies kann am füglichsten in kurzen Strikturen geschehen."

Wir geben dieses Urteil Lamberts ohne Nutzanwen-

dung mit der Frage wieder: Sollte von dem Maßstabe, den Lambert anzulegen imstande war, nicht einiges verloren gegangen sein? Sind denn nur die heutigen philosophischen Schriften zu lesen, geschweige gar zu *studieren*?

Daß Kant nicht gewürdigt worden ist, folgern wir aus dem Zitat, das Baumann uns von Poincaré gibt: „Auch der *Glaube* an das Dasein der materiellen Objekte ist [gleich der Annahme des Äthers] nur eine bequeme Hypothese; nur wird sie [ungleich der Ätherhypothese] nie aufhören, zu bestehen." Ist denn diese „nie aufhörende Hypothese" nicht das Gegenstück der Induktion nach *einem* Falle? Hier müssen doch Mißverständnisse zugrunde liegen, wenn diese Auffassung als *Realismus* Kant entgegengesetzt wird, dem es ein *Skandal* der Philosophie erschien, das Dasein der Dinge bloß *auf Glauben* annehmen zu müssen. Wenn wir die Existenz unseres Leibes, der auch zur Außenwelt gehört, nur *glauben*, ja, was *wissen* wir denn eigentlich? Die Geometrie soll von der Existenz fester Körper abhängen, aber diese Existenz ist nur eine Hypothese. Also sind auch die mathematischen Sätze in Sinne dieser Terminologie zu Glaubenssachen geworden? Deutlicher kann doch nicht gezeigt werden, wie der Cartesische empirische Idealismus, der hier vorgetragen wird, eine Folge des transzendentalen Realismus ist, der gar nicht anders kann, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache der Realität der Außenwelt nur *anzunehmen*. Ist denn nicht wirklich diese Außenwelt unmittelbar durch das Bewußtsein sicher, und zeigt nicht die Kritik, wie sich diese empirische Realität *einsehen* läßt?

Es ist wirklich ein historischer Fehler, diese Auffassung und die von Tiedemann in Verbindung mit irgendeinem wissenschaftlichen Fortschritt zu bringen. Obwohl Dessoir nach Baumann schreibt: „Tiedemann hat den Übergang zur neuen Psychologie in vorbildlicher Weise vollzogen." Denn dies Urteil wirft ein zweifelhaftes Licht auf die moderne Psychologie. Wir müssen bei dem Namen Dessoir einen Augenblick stillhalten, nicht seiner Person, sondern

der Sache wegen. Vor einigen Jahren ist von uns die Befürchtung ausgesprochen worden, daß einmal ein Metaphysiker als Sachverständiger vor Gericht gerufen werde. Das war Dessoir beschieden. Man vergleiche Kants Verhalten gegenüber Swedenborg. Der ernste Forscher geniert sich sichtlich, daß er über diese Dinge zu schreiben sich hat nötigen lassen. „Allein bin ich nicht ein größerer Tor als diejenigen, die dergleichen Zeug glauben, daß ich mir so viel Mühe mache, sie zu widerlegen?" sagt schon Cicero in seiner Schrift über die Divination; seine Ausführungen möchten uns mannigfaltig beschämen. Unser moderner Sachverständiger hat 100 spiritistische Sitzungen mit seiner Anwesenheit beehrt. Das hätte er wirklich einem Polizisten überlassen sollen. Aber das ist nur Nebensache. Der deutsche Professor der Philosophie wird nach der Möglichkeit jener spiritistischen Erscheinungen gefragt (für deren Wirklichkeit ein hoher Schweizer Jurist eintritt), und antwortet: Die 2000jährige Erfahrung über die Materie spricht dagegen. Ein geschickter Rechtsanwalt hätte auf tausend Berichte hinweisen können, die ähnliche Dinge bezeugen. Hatte denn der Experte selbst eine 2000jährige Erfahrung? Hier müssen doch wohl etwas andere Argumente entscheiden. Wir zweifeln gar nicht daran, daß das Gericht den richtigen Weg auch ohne dies „sachverständige" Urteil gefunden hätte; unser Vertrauen auf den gesunden Menschenverstand läßt hier keinen Zweifel zu. Nach Cicero bedarf es in solchen Dingen keines Carneades, keines Epikur, auch wohl keines Dessoir. Aber am Platze wäre doch die Antwort gewesen: Meine Herren Richter, wie können Sie mich das fragen? Ich weiß hier nicht ein Haar mehr als Sie (obwohl ich 100 Sitzungen besucht habe); nur das weiß ich ganz gewiß, und Sie könnten es auch 100 Jahre nach Kant wissen: Nehmen Sie diese Möglichkeiten an, so müssen Sie vom irdischen Gericht wieder zu Gottesgerichten, zur Feuer- und Wasserprobe übergehen. Wie nun aber, wenn jener Schweiezr Jurist, der ein sattelfester dogmatischer Metaphysiker war, als Sachverständiger und nicht als Zeuge geladen worden wäre? Oder irgendein anderer mit dem Prinzip:

„Bei Gott ist kein Ding unmöglich," das ja dem Zweifel an der realen Außenwelt zugrunde liegt?

Von einem Fortschritt zeugen diese Tatsachen nicht, so wenig wie jenes andere Specimen, das die experimentelle Psychologie in Berührung mit Zirkuskunststücken gebracht hat. Auch hier war jeder Mann vom „Fach" sachverständiger als sie.

Aber hat denn Kant auf den Fortschritt Einfluß gehabt? Und hierauf antworten wir ohne Besinnen: Nicht den mindesten, schon aus dem einfachen Grunde, weil bis zum heutigen Tage an keiner Stelle gewußt wird, was er überhaupt will. Eine Flut von Dissertationen wird über diesen Mann ergossen. Wie soll denn nur die Jugend über eine „Wissenschaft" urteilen, die nicht gelehrt, sondern angeblich nur zerpflückt wird! Die Beschäftigung mit Kant hat unsäglich viel geschadet, Hunderte von Menschen verwirrt, durch Kämpfe verbittert, viel mehr als jemals die Fragen der Metaphysik selbst. Aber ohne seine Schuld. Wie hat er um die Prüfung, um die Arbeit, die er kannte, gebettelt! Alles ohne Erfolg. Geduld und Unparteilichkeit sind die einzigen Zugeständnisse, die er verlangte; aber das paßt wenigen. Und woher kommt nun der Fortschritt? Wir antworten mit Sterne: „Die großen und allgemein anerkannten Wahrheiten können nicht über den Haufen geworfen werden; die Naturgesetze verteidigen sich selbst."

Über die jetzige Wissenschaft erfahren wir von Baumann unter Angabe von Beispielen folgendes: „Der Grundgedanke Tiedemanns, daß zwar ein Vermögen für räumliche und zeitliche Auffassung vorausgesetzt werden muß, daß aber alles Detail so wie die Gesamtvorstellungen auf Grund der sinnlichen Organisation und der Einwirkung der realen Außenwelt auf dieselbe entsteht, wird durch die jetzige Wissenschaft voll bestätigt." An diesen ganz allgemein ausgesprochenen Gedanken möchte wohl kein Mensch überhaupt etwas auszusetzen finden. Absolut unverständlich aber ist, wie diese Äußerung, wie die von Baumann zur Bekräftigung gegebenen Beispiele, auf die wir noch zurückkommen werden, das mindeste gegen Kants Lehre von Raum und

Zeit, von den Begriffen des Verstandes, von der Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswesen, von den Ideen beweisen könnten. Kant behauptet, was nie ein Mensch bestritten hat, daß der Mensch ein Vermögen räumlicher und zeitlicher Auffassung habe, wie er anderseits ausspricht: „Wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden sind, so kann man sich auch keinen Raum vorstellen." Er behauptet ferner, einzusehen, „daß nur durch äußere Erfahrung auch innere möglich sei". Aber Kant behauptet freilich noch einiges mehr, was bei allen von Baumann angegebenen Beispielen gar nicht in Frage kommt, auch niemals auf empirischem Wege durch Psychologie, Psychophysik oder gar durch Physiologie entschieden werden könnte, ja was diese Wissenschaften auch nur zu fragen sich hüten sollten. In diesen sind, wie Kant schreibt, „nach Verstandesgesetzen vereinigte Erscheinungen Erfahrungen, und da wird nach der Vorstellungsart der Dinge, wie sie auch ohne ihr Verhältnis zu den Sinnen in Betrachtung zu ziehen (mithin an sich selbst) sind, gar nicht gefragt; denn diese Untersuchung gehört zur Metaphysik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntnis a priori zu tun hat".

Gibt es nun Erkenntnis a priori oder nicht? Diese Frage ist gleichbedeutend mit der anderen: Hat der Mensch Vernunft oder nicht? Da ist nun bei Kant wesentlich die systematische und vollständige Erledigung einer Aufgabe, die von der Philosophie so lange nicht geleistet werden konnte, als sie nicht die Logik (den Verstand) genau von dem sinnlichen Vermögen und seinen Leistungen, das Denken überhaupt von dem Denken eines Objekts scheiden gelernt hatte. Ferner ist auf die gegebenen Tatsachen zu sehen: Wir haben die Fähigkeit aprioriſcher Erkenntnis, und wir haben die Tatsache, daß sich die Menschen auf Grund ihrer Wahrnehmung in der Erfahrung verständigen. Kant zeigt nun unwidersprechlich, daß sich apriorische Erkenntnis nur mit Rücksicht auf diese Erfahrung einsehen lasse, daß eben ihr eigentümlich sei, daß sie nur auf diese Weise verifiziert und eingesehen werden könne. Das beweist er im einzelnen (freilich nicht an einzelnen Erfah-

rungen), und zwar so, daß sich für jede seiner Behauptungen in der Kritik Beispiele geben lassen, die zwar nicht beweisen können, aber zeigen, daß Kant nicht einen Augenblick bei seinen abgezogenen Begriffen die Wirklichkeit aus den Augen verloren hat.

Von den psychologischen, ihm sehr genau, mindestens so gut wie irgendeinem modernen Psychologen bekannten Störungen sieht er bei diesem Problem ebenso ab, wie die Logik etwa den Wahnsinn aus dem Spiel läßt. Er behandelt die aprioriſchen Fähigkeiten des Menschen als Grundkräfte, die tatsächlich vorhanden sind und von jedem Menschen wiedererkannt werden können. Er geht nicht mit ihnen ins Jenseits, wie etwa Plato, sondern er zeigt ihre Wahrheit im Diesseits an der möglichen Erfahrung.

„Daß etwas Aprioriſches, d. h. ein angeborenes Vermögen, im Spiel ist," schreibt nun Baumann, „erkennt die moderne Psychologie an." Aber das ist keine Konzession für Kant, der niemals durchs Angeborensein, d. h. durch ein Prinzip der „trägen Vernunft", erklärt, der niemals einen Begriff a priori mit Angeborenem identifiziert.

„Die Kritik", sagt Kant gegen Eberhard, „erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und in der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von Objekten, als ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind,

bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren." Wie soll nun ein Schüler von Kants Lehre einen Begriff bekommen, wenn er z. B. bei Lotze gehört hätte: „Was zuerst die Apriorität oder nach gewöhnlichem Ausdruck das Angeborensein beider Anschauungen (von Raum und Zeit) betrifft, so definiert Kant selbst dies dahin, daß beide in gewissen Reaktionen unseres Geistes gegen von außen kommende Anregungen bestehen, obgleich er sich auch häufig so ausdrückt, wie die Popularphilosophie seiner Schule es darzustellen pflegt, als wären Raum und Zeit fertige, dem Bewußtsein stets und auch vor aller Erfahrung vorschwebende Bilder." „Denn wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welcher allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt . . ." fragt Kant am angeführten Orte. Und wie mannigfaltig sind die Lehren, die auf Kants Namen auch sonst und mit gleichem Gewohnheitsrecht zirkulieren!

Jenes Angeborensein könnte allenfalls eine Tatsache feststellen, niemals aber eine Erklärung geben. Hier handelt es sich um etwas fundamental anderes. In der Frage, wie ich a priori meine Erkenntnis erweitern könne, liegt tatsächlich ein Problem vor, das notwendig gelöst werden muß, wenn den Täuschungen dogmatischer Metaphysiker (der Erweiterung der Erkenntnis im jenseitigen Felde) ein Ziel gesetzt und auch verhindert werden soll, daß die Psychologie, wie v. Cyons Beispiel bewies, die Seele im Raume zu finden oder aprioriſche Begriffe schlechthin empirisch zu beweisen sucht. Für solche Versuche der Naturwissenschaft hat schon Leibniz die treffende Charakteristik: „Sie sucht, was sie weiß, und weiß nicht, was sie sucht." Auch Poincaré kann dies Wort illustrieren.

Wer die Frage aufwirft, wie in einem denkenden Subjekte überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung), möglich sei, der wird vergeblich nach der Antwort suchen. Und doch steckt so etwas in all den Versuchen, die mit dem Muskelgefühl oder dem Raumsinn im Ohre

(v. Tyon) operieren. Wird doch gar die Apriorität einzelner Dimenſionen empiriſch unterſucht! Die Frage, wie der Menſch durch ſeine Organe ausgerüſtet iſt, ſich im Raume zu orientieren, iſt ja eine ganz andere, als ſie ſich der Metaphyſiker ſtellt. Sonſt möchte wohl noch die Wirkung des Alkohols auf den Organismus (auf das Ohrlabyrinth z. B.) bei den Grundprinzipien der Geometrie eine Rolle ſpielen.

Kant will wiſſen, wie der Menſch die Apodiktizität, die niemals beſtreitbare Gewißheit der Mathematik, und wie er ihre objektive Gültigkeit verſtehen könne. Und er antwortet, daß Raum und Zeit als notwendige Formen der Sinnlichkeit Bedingungen dafür ſind, Objekte zu beſtimmen. Für dieſe Notwendigkeit und Allgemeinheit ſprechen Mathematik und Chronometrie, die von allem empiriſchen Inhalt beruhigt abſehen, dennoch aber für jedermann unzweifelhafte Reſultate aufſtellen können. Ferner will Kant wiſſen, wie weit jene objektive Gültigkeit reiche; er zeigt, daß ſie wohl für Erſcheinungen (Sinnenweſen), nicht aber für Dinge an ſich ſelbſt, die ſich der Menſch außerhalb der Sinnenwelt denkt und denken muß, Gültigkeit und realen Gebrauch haben.

Was uns Baumann als Reſultat neuerer Wiſſenſchaft gibt, das iſt eben eine von den Abſurditäten, denen Kants Philoſophie ausweichen möchte. Wie kann man ihm als Ergebnis der heutigen Forſchung entgegenſtellen, was damals die Philoſophen als etwas Unvernünftiges bedrückte? Empfinden wir denn nicht mehr, wie komiſch ſich der Zweifel an der Realität der Außenwelt ausnimmt? Selbſt über dieſen Punkt ſind die Metaphyſiker noch nicht einig geworden? Und doch möchten ſie über dieſe zweifelhafte Außenwelt hinaus ſchließen! Kant zog der Philoſophie die Kinderſchuhe aus, jetzt zeigt man ihm ihre Spur als einen Fortſchritt. Wer dem gewöhnlichen Sterblichen ſagte, daß die reale Außenwelt nur eine Denkannahme ſei, der würde auf begründetes Kopfſchütteln ſtoßen. Und doch iſt dieſe mit Erfahrung und Vernunft ſtreitende Auffaſſung eine notwendige Konſequenz jener anderen, die den Raum als an ſich ſelbſt gegeben vorausſetzt. Macht man dasſelbe mit

der Zeit, so kann man auf dieselbe Weise dazu kommen, auch die eigene Existenz nur als eine Denkannahme zu behaupten.

Kant bringt für seine Behauptungen völlig zwingende Beweise. Aber auch schon populäre Beispiele zeigen, was er meint. Dort fällt ein Baum zur Erde. Fällt er im Raume, oder nimmt er den Raum als ein Akzidens mit? Der letzte Fall ist schon hinreichend absurd; dann drängt offenbar in den Raum, der blieb, anderer Raum mit der Luftsäule nach. Fällt er also, wie unzweifelhaft, im Raume, so bleibt nichts zurück als ein Unding, der Raum als Substanz. Wir wollen diesen Gedanken nicht in alle seine Ungereimtheiten verfolgen, die bei der Zeit fast noch stärker hervortreten. Noch einige Fragen: Ißt man mit einem Apfel Raum und Zeit mit? Kann man sie schmecken? Oder für welchen Sinn sind sie reale Qualitäten? Liegt es nur an unseren Instrumenten, daß wir Raum und Zeit nicht sehen? Wäre wirklich zu hoffen, daß wir durch Mikroskop und Teleskop über ihre Eigenschaften im Unendlichkleinen und im Unendlichgroßen neu belehrt würden?

Kant beweist aber nicht bloß direkt, sondern er zeigt auch die Wahrheit seiner Lehre durch jene verwirrenden Widersprüche der Antinomien, die sich die Menschen offenbar selbst gemacht haben, so daß sie sie auch selbst müssen auflösen können. Im Objekt, in dem, was die Sinne uns bieten, liegen die Widersprüche so wenig wie der Schein, der uns äfft. Unser Urteil hat ihn verschuldet, wie es auch seiner Herr werden kann. Und so zeigt Kant durch seine Lehre, wie sich die alten Zenonischen Paradoxien, überhaupt alle Verkehrtheiten einer Auffassung heben lassen, die das im Raum und in der Zeit Gegebene nach puren Verstandesbegriffen (d. h. als Dinge an sich selbst) beurteilen. Als Zeno die Bewegung dialektisch leugnete, ging Diogenes ad oculos demonstrierend auf und ab. Die Erfahrung widerlegt dich. Diese richtige Antwort bringt Kant zur Einsicht.

Wir haben oben schon vom Kausalbegriffe geredet. Diesem Begriffe, den ich zweifellos denke und anwende,

kann ich nur Realität und objektive Gültigkeit geben, wenn ich die Zeit hinzufüge, so daß ich mit ihm entweder psychologische oder physikalische Erscheinungen zum Begriff vereinige. Sehe ich von diesen Zeitbedingungen ab, so komme ich in allen Antinomien, nach Kategorien jeder Art zu Widersprüchen, die sich in dem Augenblicke in Wohlgefallen auflösen, wo ich den Schein erkenne, der die Metaphysik einige tausend Jahre geäfft hat, der aber weder Psychologie noch Physik anficht, wenn sie in dem ihr durch die Erfahrung vorgezeichneten Gebiete bleibt. Dies Gebiet zu bestimmen, seine Grenzen zur Einsicht zu bringen, ist der Hauptzweck der kritischen Untersuchungen; ein Geschenk auch für diese Wissenschaften, wenn sie, wie oft geschieht, versucht werden, über die Grenzen hinauszugehen. Daß Tiedemann aber ganz andere Dinge von Kant verlangt, dafür kann dieser Mann nichts, der sich keiner Zauberkünste berühmte. So sagt S. 121: „Der kritische Philosoph hätte darzutun, daß eben, weil die Kausalität (nur) ein Verstandesgesetz ist, es auch durch die Empfindung bewährt und in ihr befolgt wird." Oder S. 99: „Noch immer ist bisher nicht aufs Helle gebracht, wie es kommen mag, daß solche Zusammensetzungen, als der Verstand seiner Natur gemäß zustande bringt, auch in der Erfahrung angetroffen und zwar so ganz fest und beständig angetroffen werden." Oder S. 102: „Alles dort Bewiesene zugegeben, sieht man nicht, wie es kommt, daß die äußeren und inneren Empfindungen den Verstandesgesetzen gemäß in ihren Verknüpfungen wahrgenommen werden." Ferner S. 112: „In den Wahrnehmungen muß etwas liegen, was nach unwandelbarer Bestimmung die Anwendung der Kategorien auf einzelne Fälle festsetzt." Bei solchen Ansprüchen ließe sich sehr wohl aus Tiedemann die Identitätsphilosophie herausentwickeln, die in solchen Bahnen ging. Sie löste solche Fragen spielend. Kant aber sagt ganz offen in der Kritik selbst: Ich kann euch nur die Notwendigkeit, das Kausalgesetz a priori in der Naturerkenntnis vorauszusetzen, nachweisen, „ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Dasein das Da-

sein eines anderen gesetzt werde, auf keine Weise begreifen und uns deshalb lediglich an die Erfahrung halten müssen". Schon bei Lebzeiten hat er sich ja gegen solche Einwürfe, die den ganzen Sinn seiner Bemühungen verfehlen, gewehrt. So sagt er gegen Eberhardt: „Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie als sonst völlig heterogene Erkenntnisquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der Urteilskraft darauf aufmerksam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen besonderen und bloß empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch niemand) weiter erklären." Das kann auch niemand weiter erklären! Kant sagt also: Ich kann den Stein der Weisen nicht finden. Tiedemann aber: Den eben haben wir immer gesucht. Müssen wir ihn aber noch heute suchen?

Auf diese unbillige Forderung ist von uns selbst oft hingewiesen worden. Kant darf nicht nach Aufgaben beurteilt werden, von denen er zeigt, daß sie unlösbar sind. Bei einzelnen Stellen, die von Tiedemann berichtet werden, wird es schwer, an das bloße Mißverständnis zu glauben. Es wird geradezu mißdeutet. Kant behauptet, es lasse sich a priori einsehen, daß jede Empfindung einen Grad haben müsse. Das empirische Bewußtsein könne von 0 bis zu dem gegebenen Maße einer Empfindung anwachsen, so daß ihr eine intensive Größe zukomme, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muß. Daraus schließt Tiedemann: „Demzufolge läge die Intension nicht in dem Grade, womit der Sinn von Ein-

drücken affiziert wird, sondern in der Abnahme des empirischen Bewußtseins, vermöge welcher am Ende ein bloß formales Bewußtsein übrigbleibt." Und er fährt fort: „Aber die Erfahrung sagt uns, daß wir die Stärke oder Schwäche einem Tone, den Grad der Helligkeit einem Lichte nicht nach Gefallen zuteilen, sondern bei der Wahrnehmung uns leidentlich verhalten, indem wir nicht einmal diese Intensionen nach Belieben vermehren oder vermindern können, es sei denn, daß wir die Ohren in gewissem Maße verstopfen oder etwas nicht ganz Durchsichtiges vor die Augen halten. Die Intension entspringt demnach aus der Art des Eindrucks selbst und kommt nicht allein aus unserem Subjekt." Wo hat Kant den anderen Faktor geleugnet? Wo hat er behauptet, daß man nach Gefallen von Graden der Helligkeit sprechen dürfe? Wo hat er behauptet, daß man die Intensität nach Belieben vermehren oder vermindern könne, wenn gesagt wird, daß man a priori wissen kann, daß jede Empfindung, welche es auch sei, einen Grad haben müsse? An diesem einzigen Beispiele zeigt sich doch wieder, daß das Urteil Tiedemanns für Kants Lehre nicht mit dem geringsten Grade in das Gewicht fallen darf. Nirgends erkennt er das bloß formale Gesetz, nirgends bemerkt er, welchen Zwecken die Beweise dienen. Es kann auch nicht wundernehmen, da Tiedemann über die Kantische Lehre vom Schematismus stillschweigend hinweggeht. Und doch werden hier die Bedingungen gezeigt, unter denen die Urteilskraft a priori unter Begriffe des Verstandes subsumiert, Bedingungen, die beim reinen Gebrauche des Verstandes unerfüllt sind. Wo sie fehlen, kann auch nicht davon die Rede sein, a priori zu erkennen. Hier kommt mir die Vorstellung eines Gegenstandes ins Bewußtsein, den ich nie vorher wahrgenommen habe; ich sage beim ersten Anblick: das ist ein Teller. Von diesem Gegenstande habe ich einen empirischen Begriff, der mit der mir an sich fremden Vorstellung Gleichartiges enthält. Sonst könnte ich nicht subsumieren.

Dort sehe ich den Jäger eine Flinte abschießen, einen

Hasen sich überschlagen und am Boden liegen bleiben. Nichts als eine Folge von Wahrnehmungen ist gegeben, deren Zusammenhang ich nicht wahrnehme, sondern denke. Wie komme ich dazu, unter den Verstandesbegriff zu subsumieren und zu sagen: Der Jäger hat den Hasen erschossen? Es kommt hier nicht darauf an, die Richtigkeit meiner Behauptung einzusehen, sondern die Richtigkeit des Urteils, das ich auf Grund eines aprioriſchen Kennzeichens fälle. Um diese Kennzeichen, die wir alle in unserer Gewalt haben, bemüht sich Kant, um zu zeigen, wo diese Kennzeichen in unserem Urteile fehlen.

Gott hat die Welt erschaffen. Wie komme ich zu diesem Urteile? Bestimme ich auch hier die Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen nach einer Regel? Hier liegen doch Unterschiede in der Beurteilung vor, die eine Kritik der reinen Vernunft notwendig machen, damit man die eigene Vernunft richtig anwende. In beiden Fällen liegt der Kausalbegriff in meinem Urteile. Ist dieser Begriff a priori oder a posteriori? David Hume entscheidet sich für das letztere, Tiedemann gründet ihn auf den Satz des Widerspruchs. Beide verfehlen die Lösung des Rätsels, das ihnen die Notwendigkeit aufgibt, mit der die Verknüpfung von Ursache und Wirkung gedacht wird. Stammt der Satz aus der Erfahrung selbst, so ist die ganze dogmatische Metaphysik eine unsinnige Täuschung. Entstammt er dem Verstande, so sind wenigstens richtige Gedanken in ihr vorzufinden, wenngleich sie vielleicht ohne objektive Realität bleiben. Kant weist den intellektuellen Ursprung nach, zeigt aber, daß der reale Gebrauch auf Bedingungen eingeschränkt ist. So rettet er wenigstens den vernünftigen Glauben.

Wie muß Kant mißverstanden sein, wenn ihm von Baumann die Worte Newtons entgegengehalten werden: „In der Experimentalphilosophie (empirischen Naturwissenschaft) werden die Sätze abgeleitet aus den Phänomenen und allgemein gemacht durch Induktion. Aus Beobachtungen und Versuchen schließen, heißt allerdings nicht Allgemeines beweisen. Doch ist diese Art zu schließen die beste, welche die Natur der Dinge mit sich bringt, und

die Folgerungen müssen für um so fester gehalten werden, je allgemeiner die Induktion ist." Diese Worte Newtons stimmen vollständig mit Kantischer Lehre überein. Kant sagt selbst in der Kritik: „Daß man bloß empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr sein; denn die Notwendigkeit nach Begriffen, welche die letzteren auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten." Kant sagt ferner: „In der Experimentalphilosophie kann wohl ein Zweifel des Aufschubs nützlich sein, allein es ist doch wenigstens kein Mißverstand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müsse doch endlich die letzten Mittel der Entscheidung des Zwistes liegen, sie mögen nun früh oder spät aufgefunden werden." Hier finden sich also ähnliche Gedanken bei Kant; es ist eigentlich Überfluß, zu zitieren, denn Kants ganze Bemühung richtet sich ja nur darauf, zu zeigen, daß die Gesetze des Verstandes von anderer Dignität sind als die Induktionen der Naturwissenschaft, bei denen jene schon vorausgesetzt werden. Gesetzmäßigkeit überhaupt kann niemals aus der Erfahrung abgeleitet werden, so „scheinbar" es auch ist, daß sie durch die Erfahrung gegeben ist. Hätte wohl Newton etwas gegen den notwendigen Satz: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung," einzuwenden gehabt? Kann dieser Satz auch auf Induktion gegründet werden? Läßt sich nicht einsehen, wie ich bloßen Wahrnehmungsurteilen durch Anwendung dieses Satzes und auf keine andere Weise im gegebenen Falle Allgemeinheit und Notwendigkeit geben kann, so daß alle Menschen wissen, was ich sagen will? Ob im gegebenen Falle richtig, vielleicht voreilig geurteilt worden ist, kurz, ob in der Subsumtion gefehlt ist, das kommt hier noch gar nicht in Frage. Zur Beurteilung steht, mit welchem Rechte ich auf Grund von Wahrnehmungen einen objektiven Zusammenhang behaupten darf,

da doch niemand behaupten wird, den Kausalzusammenhang wahrgenommen zu haben. Und dieses Recht wird, solange Menschen philosophieren, auf keine andere Weise zur Einsicht gebracht werden als durch die Fähigkeit des Menschen, durch diesen Begriff der Kausalität eine Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen objektiv für sich und andere so zu bestimmen, wie er es tatsächlich tut. Sieht man das ein, so versteht man auch, warum eine objektive Bestimmung nach Kausalgesetzen jenseits der uns durch mögliche Erfahrung gezogenen Grenzen nicht gelingen kann.

Wir haben oben von Täuschungen des Anti-Kant geredet, die den Einfluß der Philosophie auf moderne wahre Wissenschaft verkennen. Das Buch findet sich aber auch über den Stand der Wissenschaft Kantischer Zeit im Irrtume. So berichtet Baumann aus handschriftlichen Mitteilungen von G. E. Müller: „Wir müssen es zurzeit als eine nicht weiter erklärbare, eigentümliche Tatsache annehmen, daß im Bewußtsein auf Grund der gleichzeitigen Erregung der verschiedenen Teile der Sehsphäre die Anschauung einer kontinuierlichen Fläche entsteht." Eine Schrift Kantischer Zeit sagt dasselbe: „Da dem Sehenden im Anfange das ganze Gemälde, das auf dem Netzhäutchen entsteht, unmittelbar auf dem Gesicht liegend und zwar undeutlich und verworren erscheinen muß und überdem selbst dann, wenn er sich bereits nach und nach das Gesehene in einer gewissen Distanz von sich vorstellen lernt, ihm doch alles gleich weit entfernt vorkommen muß, so muß ihm alles als eine ebene Fläche erscheinen; bei weiterer Übung aber ist es schlechterdings unmöglich, daß das Auge allein die Dinge um ihn herum ihm jemals in einer anderen Gestalt als in der einer Hohlkugel darstellen könnte."

Nun mag ja der „modernen Psychologie" diese alte Einsicht (von der sich schon bei Sextus Empiricus ein Ansatz findet) historisch nicht fremd sein, zumal sie schon viel früher, und zwar wesentlich a priori, geäußert worden ist; interessant für uns aber ist, daß diese und ähnliche Dinge,

die Baumann vom Stande moderner Wissenschaft gegen Kant geltendmacht, sich in einer Schrift finden, in der Tiedemanns Angriffe gegen Kant zum erstenmal bündig widerlegt sind, nämlich in Johann Schultz: Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 1789. Wir wollen deshalb hier wiedergeben, was dieser Kenner der Kantischen Lehre gegen Tiedemann zu erwidern fand (a. a. O. S. 80).

Tiedemann: „Auch dann würde für die Gewißheit der geometrischen Grundsätze nichts gewonnen, wenn wir sie auch durch Anschauung a priori einsähen. Von zween Philosophen, die in irgendeinem Punkte dieser Grundsätze nicht ganz einig wären, würde jeder sich auf seine Anschauung berufen, und damit wäre der ganze Grund dieser Gewißheit untergraben."

Schultz: „Allein, so zuverlässig dieses in der Tat erfolgen würde, wofern die Grundsätze vom Raum empirische Anschauung, d. i. wirkliche Empfindung, zur Quelle hätten, mithin von der zufälligen und veränderlichen Beschaffenheit unserer Organe abhingen, so kann es dagegen eben dann gar nicht stattfinden, wenn sie auf Anschauung a priori beruhen, weil diese als eine solche von nichts Empirischem, mithin auch von keiner Verschiedenheit unserer sinnlichen Werkzeuge abhängt, sondern unserem Gemüte wesentlich auf eine notwendige unveränderliche Art beiwohnen muß. Denn in einem Satze, den ich, sei es durch Folgerung aus Begriffen oder durch Anschauung a priori, d. i. unabhängig von aller Wahrnehmung, ganz aus mir selbst schöpfen soll, muß, wie gezeigt, die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekte schlechterdings notwendig sein. Gesetzt also, jemand verbände in diesem Falle mit meinem Subjekte nicht dasselbe Prädikat, das ich damit verbinde, er dächte sich z. B. zwei Punkte, zwischen denen keine gerade Linie läge, so dächte er nicht dasselbe Subjekt, das ich denke, nicht das, was ich Raum, Punkt, gerade Linie nenne, sondern ein ganz ander Ding, denn eben die Anschauung a priori, die mir die Vorstellung vom

Raum gibt, gibt mir zugleich die Vorstellung von ihm, daß zwischen zwei Punkten immer eine gerade Linie liegt, mit absoluter Notwendigkeit. Der Geometer kann sich also bei den geometrischen Grundsätzen auf seine Anschauung a priori ganz sicher berufen, weil jeder, der ihn versteht, dieselbe Anschauung haben muß und schlechterdings unfähig ist, ihm im Ernste eine entgegenzusetzen, die von der seinigen verschieden wäre."

Tiedemann (a. a. O. S. 85) meint, der Raum müsse doch wohl als *nicht existierend sich denken lassen*: „Gesetzt", sagt er, „es existiere nur ein einziges einfaches Wesen, so würde dieses außer sich nichts gewahr werden. Es würde nicht um sich her blicken und sagen können: das bin ich, aber dies, jenes, ist nicht ich; es würde also auch außer sich von keinem Raum etwas wissen. Denn dies zu erkennen, muß notwendig ein Wesen äußere Wahrnehmungen haben, es muß Gegenstände außer sich anschauen, oder wenigstens durch herausgehende Tätigkeit seinen Platz verändern. Man nehme uns also Gefühl und Gesicht, und sehe, ob dann noch vom Raum auch nur die geringste Vorstellung zurückbleibt."

Schultz: „Dieser nicht wenig scheinbare Einwurf verliert indessen bei näherer Beleuchtung sein ganzes Gewicht. Es sei immerhin, daß einfache Wesen, die keiner äußeren Wahrnehmung fähig sind, auch keine Vorstellung vom Raume haben, wenigstens würde ihnen die Form des äußeren Sinnes, ohne einen äußeren Sinn zu besitzen oder gebrauchen zu können, wohl ziemlich unnütz sein; so ist hier die Frage ja gar nicht davon, ob außer uns auch andere Wesen die Vorstellung des Raumes haben oder gar notwendig haben müssen, denn dieses möchte wohl schwerlich irgendein Philosoph beantworten können; auch nicht davon, ob wir uns der Vorstellung des Raumes *bewußt* sein würden, wenn wir niemals äußere Gegenstände gesehen, gefühlt, oder durch irgendeinen anderen Sinn wahrgenommen hätten, denn dieses behauptet Kant selbst nicht; sondern die Frage ist bloß die: ob derjenige, der wirklich

die Vorſtellung vom Raum mit Bewußtſein hat, ſich es wohl als möglich denken könne[1]), daß kein Raum wäre, oder daß er wenigſtens andere Eigenſchaften und Grenzen hätte? Dieſes müßte alſo gezeigt werden. Aber dieſes iſt unmöglich. Ein Euler hätte immer mit dem Geſicht zugleich das Gefühl verlieren mögen; wenn er nur ſein Bewußtſein und den Gebrauch des Verſtandes behalten hätte, ſo würde er ſicher noch, nach wie vor, der Fürſt der Geometer geblieben ſein, und das Nichtſein des Raumes auch dann noch für unmöglich erkannt haben."

Tiedemann (a. a. O. S. 115): „Mit verſchloſſenen Augen, und ohne jetzt zu wiſſen, ob es einen Raum oder irgend etwas außer ihm gibt, ſtrecke ich meine Hand aus und ſtoße auf etwas Widerſtehendes. Nach einem kleinen Stillſtande bewege ich ſie an demſelben Dinge in gerader Linie weiter und fühle den Widerſtand von neuem. Was ich vorher fühlte, weiß ich, iſt nicht, was ich jetzt fühle, denn ich habe die Hand fortgerückt; auch iſt es nicht in dem Vorhergefühlten, ſondern neben und außer ihm, denn ich habe denſelben Eindruck zweimal nacheinander nach Fortrückung der Hand wahrgenommen. Das Außereinander alſo erkenne ich nicht durch Verſchiedenheit des Raumes, denn von dem weiß ich noch nichts, ſondern dadurch, daß ich einerlei Eindruck des Widerſtand in verſchiedenen Augenblicken zweimal nacheinander wahrnehme und zugleich weiß, er entſtehe nicht von einem und demſelben widerſtandtuenden Gegenſtande, weil ich mir des Fortrückens der Hand deutlich bewußt bin. Gleichergeſtalt, will ich mir zween Punkte außereinander vorſtellen, ſo nehme ich nicht zuerſt die Vorſtellung des Raums, um

[1]) Kant möchte hier, was Schultz der Wiederholung wegen meidet, geſchrieben haben: „ſich wohl eine Vorſtellung davon machen könne". Indeſſen kann auch die Metamathematik den Raum mit anderen Eigenſchaften nicht als möglich denken. Andere Grundannahmen, die in ihre Konſequenzen verfolgt werden, geben über die Möglichkeit keinen Aufſchluß. Aus der bloßen Denkbarkeit folgt ſie nicht. Man kann ſich ſehr vieles ohne Widerſpruch denken; das gibt noch lange kein Recht, es für möglich zu halten oder zu erklären.

sie da hinein zu setzen; sondern ich stelle mir vor, als sähe ich den einen, und während ich den in Gedanken noch sehe, stelle ich mir vor, ich sähe auch den andern mit ihm zugleich. Also, daß etwas außereinander ist, erkennen wir zuerst daran, daß wir mehrere Akte der Sensation oder der Vorstellung von Sensation wiederholen und jeden von ihnen noch fortdauern lassen, indem wir den folgenden gewahrnehmen. Verschwindet der vorhergehende ganz, so entsteht die Vorstellung zwar von außereinander, aber nicht von nebeneinander, das ist von Sukzession. Fahre ich nun mit der Hand weiter an dem widerstehenden Gegenstande hin, so erhalte ich die Vorstellung von etwas Ausgedehntem, und bewege ich sie in gerader Linie, ohne einen Widerstand zu empfinden, so gelange ich zum Begriffe der Ausdehnung und des Raums."

Schultz: „Nach dieser Genesis soll also erstlich die Vorstellung des Außereinander dadurch entstehen, daß wir uns zwei gefühlte Gegenstände zugleich als zwei verschiedene vorstellen. Allein Kant hatte ja ausdrücklich angemerkt, daß es ganz was andres ist, wenn ich sage: zwei zugleich vorhandene Dinge sind voneinander verschieden, als wenn ich sage: sie sind außer- und nebeneinander. Die Verschiedenheit, von welcher H. Tiedemann redet, ist bloß die numerische. Was ich vorher fühlte, ist nicht, was ich jetzt fühle; das heißt: jenes und dieses sind nicht ein und eben dasselbe Ding, sondern mehrere Dinge, zwei Dinge. Aber wenn ich nun sage: es sind mehrere Dinge zugleich da, heißt das wohl so viel, als: es gibt Dinge, die außer- und nebeneinander sind? Welcher Philosoph kann den Satz: die mehreren zugleich vorhandenen Stühle, die ich wahrnehme, sind außerhalb einander, für eine leere Tautologie erklären? Aber würde er dieses nicht wirklich sein, wenn die Begriffe: mehrere zugleich vorhandene und außerhalb einander befindliche Dinge einerlei wären? Sagte er in diesem Falle wohl im mindesten mehr als: die außerhalb einander befindlichen Stühle sind außerhalb einander? Es ist unleugbar, daß der Begriff von außereinander weit mehr enthält als der vom Zugleichsein des mehreren. Der

letztere läßt die Ordnung, in welcher ich mir die Dinge vorstellen soll, ganz unbestimmt und willkürlich; in dem ersteren aber ist sie völlig bestimmt und gegeben. Die durchs Gefühl wahrgenommenen Dinge bleiben immer mehrere verschiedene, wenn ich gleich das dritte zum zweiten und dieses zum dritten mache; ja, ohne die Vorstellung vom Raum ist außer der Ordnung der Zeitfolge, in welcher ich sie nacheinander wahrnehme, gar kein anderer Grund, sie so oder anders zu ordnen, möglich, und ich würde also im Grunde nur dasjenige Ding das zweite nennen können, was ich unmittelbar nach dem ersten betaste, gesetzt auch, daß dieses viel weiter vom ersten wegläge als die übrigen. Stelle ich sie mir aber als außer- und nebeneinander vor, so ist in dieser Vorstellung zugleich die Ordnung, wie sie zugleich da sind, unabänderlich gegeben, so stelle ich sie mir nicht bloß als mehrere verschiedene, sondern zugleich in verschiedener und zwar bestimmter Weise voneinander, das eine näher, das andere entfernter, d. i. als im Raum bestimmt geordnet vor. H. Tiedemann scheint zwar das Gewicht seines Beweises darin zu setzen, daß wir wissen, das jetzt Gefühlte sei nicht in dem vorher Gefühlten, sondern neben und außer ihm, weil wir denselben Eindruck zweimal nacheinander, nach Fortrückung der Hand, wahrgenommen haben. Allein was heißt hier das ‚in dem vorher Gefühlten'? Soll dieser Ausdruck einen Sinn haben, so kann er doch offenbar keinen andern haben als den: das jetzt Gefühlte ist nicht in demselben Raum, in welchem das vorher Gefühlte ist, sondern in einem andern Orte des Raums. Hat er diesen nicht, so wünschte ich in der Tat zu wissen, was er sonst bedeuten könnte. Denn daß das eine gefühlte Ding in dem andern nicht etwa auf die Art sein könne wie ein Accidens in der Substanz, wie ein Gedanke in der Seele, das kann doch hier die Meinung nicht sein, denn sonst wäre der Gegensatz bloß dieser: ein jedes von ihnen ist eine Substanz, und wenn nun jemand sagen wollte: mehrere Substanzen können nicht ineinander sein, also sind sie aus- und nebeneinander, so hätte dieses doch wieder keinen andern Sinn als: sie sind nicht in einerlei

Raum, sondern in verschiedenen Räumen, und so müßte er gleichwohl wieder auf den vorigen wahren Sinn der Begriffe: in- und außereinander zurückkommen. Es bleibt also immer eine offenbare Verwirrung der Begriffe, wenn man das Außer- und Nebeneinander mit der bloßen numerischen Verschiedenheit für einerlei hält und sich dasselbe, ohne allen Gedanken an den Raum, vorstellen zu können glaubt, da es doch unleugbar sich ohne die Vorstellung des Nähern und Entferntern, mithin ohne die Vorstellung von Distanz gar nicht denken läßt, Distanz aber nichts anderes ist als der Raum der Länge nach betrachtet. Allein selbst dieses beiseite gesetzt, so würden wir durch den bloßen Sinn des Gefühls gar nicht einmal die numerische Verschiedenheit der Dinge erkennen können, wofern nicht bereits die Vorstellung des Raumes bei ihrer Wahrnehmung in uns zum Grunde läge. Denn der Eindruck, den verschiedene Gegenstände auf mein Gefühl machen, ist entweder einerlei oder verschieden. Er sei einerlei. Meine Fingerspitze lag auf einer Spiegelplatte, und ich empfand einen sanften Eindruck. Ohne es zu merken, liegt er jetzt auf einer anderen Stelle derselben, und ich fühlte wieder eben den vorigen sanften Eindruck, den ich für sich vom vorigen durch nichts unterscheiden kann. Woran will ich nun erkennen, daß der jetzige Gegenstand meines Gefühls nicht ebenderselbe sei, den ich vorhin fühlte, wofern ich nicht weiß, daß mein Finger jetzt an einem anderen Orte ist als vorher? Der Eindruck sei aber auch verschieden. Mit verschlossenen Augen betaste ich jetzt die ebene Seitenfläche einer Pyramide. Bald nachher rückt, ohne daß ich es bemerke, mein Finger fort und trifft ihre scharfe Spitze. Der vorige Eindruck war sanft, der jetzige ist stechend. Kann ich nun, da ich nichts davon weiß, daß mein Finger an einen andern Ort gerückt ist, hieraus schon schließen, der Gegenstand meines jetzigen Gefühls sei nicht derselbe, den ich vorhin fühlte? Ich dächte nicht; denn sonst müßte meine Vernunft erst den falschen Satz als wahr voraussetzen, daß ebenderselbe Gegenstand zu verschiedenen Zeiten nicht verschiedene Eindrücke auf mich machen

könne, die teils von der Modifikation desselben, teils auch bloß von der Modifikation meines Gefühls herrühren können. Aber, sagt H. T., ich habe doch, wenn ich es gleich nicht weiß, den Finger wirklich fortgerückt, also weiß ich, daß, was ich jetzt fühle, nicht das vorher Gefühlte ist. Allein was nützt mir das wirkliche Fortrücken meines Fingers, wenn ich nicht weiß, daß er fortgerückt ist, und sich jetzt an einem andern Ort befindet? Denn bloß daraus, daß ich dieses weiß, kann ich ja allein erkennen, daß das jetzt Gefühlte nicht das vorher Gefühlte sei. Und so ist zugleich klar, daß der Blindgeborene durch sein Gefühl schlechterdings zu keiner Vorstellung vom Außereinander und daher auch von etwas Ausgedehntem jemals gelangen könnte, wofern nicht die Vorstellung des Raums und der verschiedenen Örter des Raums in ihm bereits zum Grunde läge. Besonders auffallend ist es überdem, wenn H. Tiedemann sagt, daß wir durch das Hinfahren der Hand am widerstehenden Gegenstande die Vorstellung von etwas Ausgedehntem und doch nicht die von der Ausdehnung erhalten, sondern diese erst durch eine Bewegung ohne empfundenen Widerstand entstehe. Denn wie man sich etwas als Ausgedehntes vorstellen könne, ohne das mindeste von Ausdehnung zu wissen, dies, bekenne ich, ist mir ein vollkommenes Rätsel. Wenn er aber nun ferner die Vorstellung des Raumes aus der Nichtempfindung des Widerstandes herleitet, folglich den Raum zu einer bloßen Negation macht, so ist diese Genesis des Raumes schon oben ausführlich widerlegt worden.

Endlich wendet H. Tiedemann noch ein, ‚die Verschiedenheit des Raumes sei so wenig erstes Kennzeichen vom Außereinander, daß sie nicht einmal hinlängliches Kennzeichen davon sei. Denn nun frage sich von neuem: Welche Räume sind verschieden? Woran erkennt man ihre Verschiedenheit? Daran, daß sie außereinander sind? Dann drehen wir uns in einem Kreise herum; dazu, daß etwas außer uns und außereinander sei, gehöre Verschiedenheit der Örter und Räume und zur Verschiedenheit der Örter und Räume, daß diese außereinander sein'.

Allein sich in Kreisen zu drehen ist nicht so leicht die Sache eines Kant, vielmehr beruht der ganze Einwurf auf offenbaren Mißverständnissen. Verschiedenheit der Dinge überhaupt ist, wie gezeigt worden, noch gar nicht das, was wir uns unter Außereinander vorstellen. Aber Verschiedenheit der Örter im Raum und Außereinander, das eben ist ganz einerlei Vorstellung. Das eine aus dem andern als etwas von ihm Verschiedenes herleiten wollen wäre also nicht ein Kreis, sondern widersprechend. Die Frage: Welche Räume werden verschieden sein? ist daher ganz überflüssig, denn im ganzen unendlichen Raum ist ein jeder Teil vom andern verschieden. Frägt man aber, woran man ihre Verschiedenheit erkenne, so antworte ich: durch kein Merkmal des Verstandes, durch keinen Begriff, sondern unmittelbar durch dieselbe reine Anschauung, die, wie bewiesen worden, unsere Vorstellung vom Raum ausmacht. Denn durch diese ist uns der Raum mit allen seinen verschiedenen Teilen und Grenzen, die wir seine Örter nennen, gegeben, und zwar auf eine so notwendige und unabänderliche Art, daß nicht einmal unsere Phantasie imstande ist, sich einen Raum zu erdichten, der diese verschiedenen Örter nicht oder auch nur von anderer Art in sich enthielte, d. i. dessen Teile entweder gar nicht außereinander, gar nicht ausgedehnt oder doch nicht nach der Länge, Breite und Dicke ausgedehnt wären. Fordern, daß man die Verschiedenheit der Örter im Raum durch einen Begriff kenntlich machen soll, würde also ebensoviel sein, als wenn jemand verlangte, daß man ihm die Verschiedenheit der Gerüche einer Lilie und Rose durch einen Begriff angeben sollte."

Im Vorstehenden enthüllt sich der status controversiae vom Jahre 1789; auch Baumann muß zugeben, daß Klarheit und Bestimmtheit auf seiten Schultz' ist, nicht auf seiten Tiedemanns. Freilich setzt diese ganze Zwiesprache das Problem voraus, wie es Kant in dem Kapitel von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe darstellt. Wie von uns oft und zuletzt in der Beurteilung der Kantausgabe der Akademie nachgewiesen worden ist, sind dessen Ausführungen kaum

beachtet und von der „Kantforschung" grob mißverstanden worden. Ist das aber nicht überhaupt ein merkwürdiger Gang in Wissenschaften? Kein Einwurf gegen Kant tritt auf, den er oder andere nicht schon längst widerlegt hätten. In den Widerspruch mischen sich Einsichten, die von keinem anderen als von Kant gelernt worden sind. Aber der Streit findet kein Ende, — immer eröffnet er sich von neuem.

Auch wir haben vor einiger Zeit unsere Zuflucht zur Vergangenheit genommen. Seht, sagten wir, da ist Mellin, der sich mit Kants Lehre völlig identifiziert — nicht als Kopie eines lebenden Menschen, sondern als ein Mann, der seine eigene Vernunft mit Kantischer Lehre verglich. Das geht gar nicht, ohne daß dieselben Einwürfe erwogen werden, die von allen Seiten herandrängen. Mellin nahm Kant so ernst, wie er sich selbst nahm. Er *erkannte*, daß in der Kritik der reinen Vernunft eine vollständig lehrbare Wissenschaft vorlag, die sich nicht an seinen Glauben, sondern an seine Einsicht wandte. Er konnte deshalb nicht wieder in solche Bahnen verlockt werden, wie sie die gernegroßen Philosophen einschlugen, weil er jeden ihrer Fehltritte richtig zu würdigen verstand. Die Möglichkeiten lassen sich hier ja abzählen; man braucht sich nicht mit Namen aufzuhalten. Die „große" Periode im 19. Jahrhundert kann man schlichtweg durchstreichen — das ist nicht Verlust sondern Gewinn. Auch dieser Hinweis auf Mellin ist nicht verstanden worden. Wir wollen einmal deutlicher sprechen. Dieser Mellin unterscheidet sich von den meisten anderen und von allen neueren Kantinterpreten, ob sie Paulsen oder Cohen heißen, genau so, wie sich Kant von anderen Metaphysikern unterscheidet. Beide sprachen kein Wort aus, das sie nicht vollständig vertreten konnten. Und nichts ist charakteristischer für die „Geschichte" der Philosophie als die Behandlung Mellins im Vergleiche zu den Fichte, Hegel, Schelling und Schopenhauer, von den Modernsten ganz zu schweigen. Ob man wohl dem Alchimisten, der heute noch Gold machen möchte, in der Geschichte der Chemie einen Platz geben würde? Dies Gleichnis trifft

genau. Nur der Kulturhiſtoriker hätte ſich nunmehr mit jenen eigenartigen Erſcheinungen und der Torheit der Betörten zu befaſſen; in der Metaphyſik aber verdienen jene Männer ſo wenig eine Erwähnung, als die Irrfahrten der Kantinterpretation und die philoſophiſche Mimicry überhaupt, die nur durch angenommene Äußerlichkeiten ihre Exiſtenz behauptet. Wäre es wirklich nicht möglich, Chemie von Alchimie, Metaphyſik als vornehmſte Einſicht in die eigene Vernunft von jener Afterweisheit zu unterſcheiden? In der eigenen Vernunft kann man auf Schwierigkeiten, nicht aber auf Geheimniſſe ſtoßen.

Mellin ſo wenig als Kants Perſon ſind von mir als Beweismittel herangezogen worden. Beide Männer verlangten nicht, daß auf ihr Anſehen hin etwas angenommen oder geglaubt werde. Aber ihre Beteuerungen können und müſſen die Voreile zügeln. Kant und Mellin haben ſich einſt für die Lehren der Vernunftkritik verbürgt; wer ſich ihnen anſchließt, wird heute ſo behandelt, als ob er ſich um die Zirkelquadratur oder das Perpetuum mobile bemühte. Worauf ruht aber wohl die Überzeugung, die uns in dieſen Männern entgegentritt? — Wer kritiſieren will, muß erſt Kants und Mellins Höhe erreicht haben. Sonſt ſchlägt ſich der Kritiker mit ſeinem eigenen Schatten herum, wie Tiedemann. Warum ſuchte Baumann bei ihm Sukkurs? Daß die Kritik von Anbeginn auf heftigen Widerſtand geſtoßen iſt, ſteht ja ſattſam feſt. Wo aber hätten ſich je die Gegner geeinigt? Wiſſen ſie denn nur, was Kant gelehrt, auch nur, was er gefragt hat? Welche Verzweiflung mag ihnen eingegeben haben, von Kant bis zu Simmels Prinzipien herabzuſteigen? Es gibt nach ihm ſo viele Wahrheiten, als es verſchiedene Organiſationen gibt. „In dieſem Sinne ſind die törichtſten Vorſtellungen oft Wahrheiten.“ Oft, warum nicht immer?

Hier ſteckt alſo trotz der wunderſamſten Logik noch ein Reſt von Einſicht, ein Fünkchen, das ſich vielleicht doch zur Flamme anblaſen läßt. Woran aber, fragen wir, erkennt man die Wahrheit? Wenn nun Simmel beim Wort genommen würde! Sieht man die Dinge nach jenem

Prinzip an, so findet sich auch bei ihm Wahrheit. Würde er sich über solche Zustimmung nicht mit Recht beklagen? Irren wir nicht, so sagt Cicero, daß es keine Torheit gebe, die nicht einmal von einem Philosophen behauptet worden wäre. Will Simmel die Philosophen durch seine Worte rechtfertigen, trösten oder gar ermutigen?

Merkwürdig, daß jenes Simmelsche Prinzip an ein Kantisches Wort anklingt: Auch in den törichsten Äußerungen kann man noch etwas Wahrheit finden. In den schlechtesten Silberprägungen Friedrichs des Großen haben sich kleine Quantitäten Gold gefunden. Heißt das nun, daß sie oft Goldmünzen sind? Auch aus Unsinn selbst kann man keine Wahrheit machen. Bildet sich ein Wahnsinniger die Königswürde ein, ernennt er seinen Wärter zum Minister, so ist darin Konsequenz. Könige brauchen und ernennen Minister. Aber Einbildung bleibt Einbildung. Torheit bleibt Torheit.

Wenn man nun selbst trotz Wahnsinns noch ein Quentchen Vernunft nachweisen kann, so sollte es nicht gelingen, den Gesetzen der Vernunft auf die Spur zu kommen, sie sich frei von allem, was sie jeweils auf Abwege führen kann, zum Bewußtsein zu bringen?

Nirgends wird auf die Voraussetzungen Rücksicht genommen, die in Kant selbst verkörpert sind. Ist es denn nur als möglich zu denken, daß Kant von allem, was Baumann aus der modernen Psychologie gegen ihn anführt, nie ein Sterbenswörtchen gehört hätte? Hat er nicht über Anthropologie Vorträge gehalten? Berichtet uns Baumann von einer 1895 operierten Blindgeborenen, der es anfangs unmöglich war, ein Ei von einer gleichgroßen Papierscheibe oder ihre Puppe von ihrer Papierpuppe zu unterscheiden, so sollte Kant ähnliches nicht bekannt gewesen sein? Aber er fragt ja, wo er den Streit zwischen den Beweisen der Vernunft mit vorgeblichen empirischen Prinzipien erörtert (einen Konflikt, den Tiedemann freilich leugnet): Muß man nicht, wie der Blinde des Cheselden, fragen: Was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl? Was bedeutet diese Frage? Molineux und Locke

hatten ja schon a priori richtig beurteilt, was hier aus dem Jahre 1895 von Baumann berichtet wird. In jener Prüfung von Schultz findet sich eine ganze Reihe solcher Beispiele, die Baumann vom Stande moderner Wissenschaft über die Sinnesorgane gibt; sie beweisen, daß Baumann den Umfang damaligen Wissens verkennt. Das zu erhärten, wollen wir einen Teil der Schultzschen psychologischen Bemerkungen über die Sinnesorgane hier folgen lassen (a. a. O. S. 181):

„Überhaupt aber gehört das Gesicht zu denjenigen Sinnen, die gerade am wenigsten vermögend sind, die Vorstellung vom Raum in uns zu veranlassen, geschweige denn, sie ursprünglich zu erzeugen. So befremdend dieses auch manchem scheinen dürfte, so ist es doch, nach meiner Einsicht, außer Zweifel. Es kommt uns zwar allerdings vor, als ob der Raum vorzüglich eine Gesichtsvorstellung wäre. Allein, wenn man die Sache genauer betrachtet, so ist kein Sinn für sich selbst weniger geschickt, die Vorstellung vom Raum in uns zu erwecken, als eben das Gesicht. Unser Sehen beruht bloß auf dem Eindrucke, den das Licht von den Objekten auf das Netzhäutchen in unserm Auge macht. Wir empfinden also vermittelst unserer Augen eigentlich nichts weiter als Licht, und zwar nur, insofern dieses unsere Sehnerven affiziert und nach der verschiedenen Stärke des Eindrucks die Vorstellung von dieser oder einer anderen Farbe in uns erzeugt. Von wannen diese Lichtstrahlen kommen, ob sie einen geraden oder krummen, einen langen oder kurzen Weg zurücklegen, und ob also der Gegenstand, von dem sie in unser Auge geworfen werden, uns nahe oder entfernt sei, davon kann uns die Gesichtsempfindung für sich allein nicht das mindeste lehren. Das Sehen ist also anfänglich nichts weiter als die Vorstellung des unmittelbaren Lichteindrucks auf unsere Sehnerven. Demjenigen, der zum erstenmal sieht, müssen daher alle Gegenstände als eine bloße farbigte Lichtmasse erscheinen, die unmittelbar in seinem Auge liegt. Ja, da die Gesichtsvorstellungen von keinem Gefühl des Widerstandes begleitet sind, so kann er durch sie

allein nicht einmal erkennen, daß das Gesehene etwas von ihm selbst Verschiedenes sei. Das Gesicht ist demnach für sich allein gar nicht imstande, uns zur Vorstellung von Dingen außer uns und von ihrer Entfernung zu verhelfen. Hiezu gelangen wir bloß mittelst des Gefühls und der Bewegung. So wie der Blindgeborene erst dadurch erfährt, daß die Körper und ihre Teile außereinander sind, indem er sie nach der Reihe betastet und sich dabei der wirklichen Bewegung seiner Hand bewußt ist, so kommen wir auch zur Vorstellung, daß das Gesehene außer uns und verschiedentlich von uns und voneinander entfernt ist, erst durchs Gefühl, indem wir uns von einem der gesehenen Dinge zum andern nach und nach hinbegeben. Da aber das Bewußtsein, daß wir uns bewegt haben, schon die Vorstellung vom Raum und der Verschiedenheit der Örter in ihm voraussetzt, so ist hieraus klar, daß die Wahrnehmung äußerer Dinge beim Sehenden ebensowohl als beim Blindgeborenen erst durch die Vorstellung des Raumes möglich wird, und daß letztere aus den Gesichtswahrnehmungen sogar noch weniger als aus den Gefühlsempfindungen geschöpft sein kann, mithin reine Vorstellung a priori ist. Solange ein Kind noch zu wenigen verschiedenen Gegenständen kommen und sie betasten kann, muß ihm daher alles sehr nahe vorkommen, und dieses lehrt auch die Erfahrung, indem es nach entfernten Dingen greift. Eben hierin scheint mir auch der Hauptgrund zu liegen, daß uns bei gleichen Entfernungen in der Höhe alles weit näher als auf der Erdfläche vorkommt, denn bei den Gegenständen in der Höhe haben wir wenig Gelegenheit, unsere Gesichtsvorstellung von den verschiedenen Entfernungen durch Gefühl und Bewegung zu berichtigen, und daher muß uns der Vollmond aus eben dem Grunde in der Höhe weit kleiner aussehen als im Horizonte, aus welchem ein Knopf auf dem Turm weit kleiner als in eben der Weite auf der Erde aussieht, weil beide uns in der Höhe viel näher vorkommen, von zwei Körpern aber, die gleiche Sehwinkel geben sollen, der nähere kleiner sein muß. Was aber unser Augenmaß von der

Entfernung, Größe und körperlichen Gestalt der Dinge betrifft, so ist dieses nicht bloße Empfindung, sondern eine Sache, die schon auf verschiedenen Vergleichungen und Urteilen des Verstandes beruht, nicht mehr Natur, sondern schon eine Kunst, die wir uns erst durch lange Übung erwerben, und dieses ist eben der Grund, warum wir, das Gehör ausgenommen, bei keinem Sinne mehrern und größern Täuschungen ausgesetzt sind als beim Gesichte. Das Auge selbst gibt uns zur Beurteilung der Entfernung und Größe des Gesehenen keinen anderen Maßstab als den Sehwinkel. Anfangs also, ehe sich noch die Urteile des Verstandes einmischen, hängen unsere Gesichtsvorstellungen allein von diesem ab. Was daher unter einem gleichen Winkel erscheint, muß uns gleich groß vorkommen, es mag uns nahe oder noch so weit von uns entfernt sein; mithin müssen jedem Sehenden im Anfange die Dinge rings um ihn her ebenso groß vorkommen als der ganze unendliche Raum, der um ihn ist, also so groß, daß er sich gar nichts Größeres denken kann, und daher müssen alle Gesichtsvorstellungen im Anfange höchst verworren und undeutlich sein. Von der Art bleibt auch unsere Vorstellung bei Sachen, die dem Auge ganz nahe sind, wie die Mikroskope lehren, in der Tat zeitlebens. Nach und nach, indem wir uns mit den Dingen auf der Erde vermittelst der Bewegung unseres Körpers und des Gefühls immer bekannter machen und die wirkliche Größe der gesehenen Dinge und die verschiedenen Weiten auf der Erde untereinander vergleichen lernen, verläßt hier unsere Seele diesen Maßstab des Sehwinkels gänzlich und entwirft sich durch eine uns ganz unbekannte Kunst nicht nur ein bestimmtes Bild von der Größe naher Distanzen und naher Dinge, z. B. von der Länge eines Schuhes, sondern sie läßt auch die Größe dieses Bildes in einem umgekehrten, aber schwerlich auszuforschenden Verhältnisse der Entfernungen abnehmen. Denn, richtete sie sich hier nach dem Verhältnisse der Sehwinkel, so müßte uns ein Mensch von 5 Fuß Höhe in einer Distanz von 20 Fuß schon beinahe fünfmal, in einer Distanz von 40 Fuß schon über

neunmal und in einer Distanz von 100 Fuß schon fast 24mal kleiner aussehen als in einer Distanz von 2 Fuß, d. i. in einer Weite von 20 Fuß würde er nur 1 Fuß, in einer Weite von 40 Fuß nur einen halben Fuß und in einer Weite von 100 Fuß nicht viel über 2 Zoll groß aussehen, welches doch wider alle Erfahrung ist, indem ein Mensch von der Weite von 100 Fuß noch beinahe ebenso groß aussieht, als wenn er nahe vor uns steht. Nun ist uns die Größe unsers Gesichtskreises oder der größesten Distanzen, die wir ringsum auf der Erde übersehen können, durch ihre Rundung als ein Zirkel, in dessen Mittelpunkte wir sind, gegeben. Von dieser Größe entwirft sich also unsere Seele nach dem angezeigten Gesetze ihr bestimmtes Bild, das nach der verschiedenen Beschaffenheit der Augen vielleicht bei dem einen viel größer als bei dem andern sein mag, und so verschaffen wir uns von den Größen und Distanzen auf der Erde bis zum Horizonte hierin ein gewisses Augenmaß, das aber, weil uns das Gesetz, nach welchem die Seele es sich entworfen hat, unbekannt ist, zur Bestimmung der wahren Weiten und Größen natürlicherweise sehr unsicher bleibt und daher durch Kunst und Übung noch immer sehr verbessert werden kann. Allein, die Gelegenheit, die wir haben, uns mit der wahren Weite und Größe der Dinge auf der Erde bekanntzumachen, fehlt uns bei den Gegenständen, die in der Höhe sind, fast ganz. Bei dem Anblicke dieser, z. B. der Sterne, haben wir, außer dem Fall, da uns etwa ein Gegenstand den andern zuweilen verdeckt, nicht den mindesten Grund, den einen für weiter als den andern zu halten; mithin sind wir genötigt, sie uns alle gleich weit von uns vorzustellen, und so setzen wir sie alle in eben die Weite von uns, in welcher uns der Horizont auf der Erde entfernt vorkommt. Auf diese Art stellt uns das Gesicht den ganzen übersehbaren Raum des Weltgebäudes über uns als ein Gewölbe vor, in dessen Mitte wir uns befinden, das im Horizonte am weitsten, in der Höhe aber bis zum Scheitelpunkte immer weniger von uns entfernt ist, weil uns hier aus dem vorhin angeführten Grunde natürlich alles näher vorkommen muß.

Und ſo iſt klar, daß die Vorſtellung des Raums gar nicht von der Geſichtsvorſtellung einer feinen, nicht unterſcheidbaren Materie zwiſchen dem Horizont und dem ſcheinbaren Himmelsgewölbe herkommt, ſondern daß vielmehr die Geſichtsvorſtellung des Himmelsgewölbes ſelbſt und ſeiner Weite von uns lediglich erſt dadurch erzeugt wird, daß wir uns von der Länge des Raums auf der Erdfläche bis zur Grenze unſers Geſichtskreiſes nach und nach ein Bild gemacht und erſt hiedurch das Bild von der Diſtanz und Geſtalt des Himmelsgewölbes als des größeſten für uns überſehbaren empiriſchen Raums entworfen haben, da hingegen die reine Vorſtellung des Raums weit über dieſe mögliche Grenze der Geſichtsvorſtellung ins Unendliche hinaus geht. Das Geſicht allein würde uns alſo ebenſowenig jemals in den Stand geſetzt haben, uns das Himmelsgewölbe in einer gewiſſen beſtimmten Diſtanz von uns und zwiſchen ihm und der Erde ein Leeres vorzuſtellen als zu der Vorſtellung zu kommen, daß die Wände des Zimmers von uns entfernt und zwiſchen ihnen ein leerer Zwiſchenraum befindlich ſei. Auf eine ähnliche Art verhält es ſich auch mit der Geſichtsvorſtellung der körperlichen Geſtalt der Dinge. Da dem Sehenden im Anfange das ganze Gemälde, das auf dem Netzhäutchen entſteht, unmittelbar auf dem Geſichte liegend und zwar undeutlich und verworren erſcheinen muß und überdem ſelbſt dann, wenn er ſich bereits nach und nach das Geſehene in einer gewiſſen Diſtanz von ſich vorſtellen lernt, ihm doch alles als gleichweit entfernt vorkommen muß, ſo muß ihm anfangs alles als eine ebene Fläche erſcheinen; bei weiterer Übung aber iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß das Auge allein die Dinge um ihn herum ihm jemals in einer andern Geſtalt als in der einer Hohlkugel darſtellen könnte. Außerdem alſo, daß die Wahrnehmung körperlicher Geſtalten überhaupt ſchon die reine Vorſtellung des Raums als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausſetzt, iſt die Unterſcheidung derſelben durchs Geſicht gar nicht Natur, ſondern langſam erworbene Kunſt, zu der uns erſt die Vergleichung des Geſehenen mit dem Gefühlten, die allmähliche Wahr-

nehmung eines gewissen Verhältnisses zwischen Licht und Schatten verhelfen kann. Erst nachdem sich die Seele dieses aus verschiedenen Wahrnehmungen abstrahierte Gesichtsmerkmal der körperlichen Gestalten fest genug ins Gedächtnis geprägt und geläufig gemacht hat, kann sie fähig werden, die Figur der sichtbaren Gegenstände sofort bei ihrem Anblick zu beurteilen. Der Maler, der dieses Verhältnis zwischen Licht und Schatten richtig zu beurteilen weiß, kann daher sicher darauf rechnen, daß ihm die Täuschung gelingen muß, uns durch den Anblick der Farben auf der Ebene seiner Leinwand zur Vorstellung hervorragender körperlicher Gestalten zu zwingen. Da aber gedachtes Verhältnis nach der verschiedenen Entfernung und Lage des Auges gegen das Objekt sich merklich verändert, so folgt zugleich natürlich, daß die Gestalten der Körper nach dem verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen wir sie ansehen, uns notwendig verschieden vorkommen müssen, daß unsere Gesichtsvorstellungen durchaus nicht anders als perspektivisch sein können und daher alle die vielfältigen optischen Täuschungen unvermeidliche Folgen der Natur unsers Sehens selbst sind. Molineux und Locke[1]) urteilten daher sehr richtig, da sie die vom erstern aufgeworfene Frage: ob ein Blindgeborner, der durchs Gefühl sogleich erkennt, was ein Würfel und was eine Kugel sei, wenn er sein Gesicht erlangte, auch wohl durch den bloßen *Anblick* der beiden Körper erkennen würde, welcher der Würfel und welcher die Kugel ist? ohne Bedenken beide mit *Nein* beantworteten, und zwar aus dem richtigen Grunde, weil das, was das Gefühl auf diese oder jene Art affiziert, nicht notwendig das Gesicht *auf eben diese Art* affizieren darf.

Diese klare Genesis unserer Gesichtsvorstellungen des empirischen, d. i. von wirklichen Körpern begrenzten Raums erhält auch durch das merkwürdige Beispiel des dreizehnjährigen Blindgebornen, welchem Cheselden glücklich zum Gesicht verhalf, eine auffallend genaue Bestätigung ihrer

[1]) De intellectu humano lib. II, cap. IX, § 8.

Richtigkeit. Da dieser junge Mensch die ersten Gesichtseindrücke empfand, so schien ihm alles, was er sahe, auf seinem Gesichte zu liegen, und es war ihm unbegreiflich, daß sich zwischen ihm und den Wänden des Zimmers noch ein Zwischenraum befinden sollte. Er war auch nicht imstande, einen Gegenstand vom andern zu unterscheiden, so verschieden auch ihre Gestalten waren. Wenn ihm Dinge, die ihm schon vorher durchs Gefühl bekannt waren, vorgezeigt wurden, so betrachtete er sie sehr aufmerksam, um sie zu erkennen; aber plötzlich fühlte er sich durch die Menge der Gegenstände, welche zugleich auf sein Gesicht zudrängten, in Verwirrung, und das Ganze war in Dunkelheit gehüllt. Er mußte den ordentlichen Weg der Vergleichung gehen, um mittels des Gefühls zu lernen, erst, wo die Grenze zwischen seinem eigenen Körper und den Gegenständen sei, und dann, welche Umrisse diese oder jene ihm durchs Gefühl bekannte Gestalt anzeigten. Er mußte seinen Hund oder Katze zu sich locken und fühlen, um sie nochmals durchs Gesicht kennen zu lernen. Erst nach zwei Monaten entdeckte er auf einmal, daß ein gewisses Verhältnis von Schatten und Licht etwas Flaches, Hohles oder Erhabenes anzeigte, aber nun hielt er auch die Figuren eines Gemäldes für erhaben gebildet, wunderte sich, daß dieses nicht mit dem Gefühl zuträfe, und fragte, ob denn hier das Gesicht oder das Gefühl ihn betröge. Erst spät lernte er, wie die Entfernung zu beurteilen sei. Es kam ihm auch im Anfange alles sehr groß vor, und er sagte ausdrücklich: obgleich er wisse, daß sein Zimmer in dem Hause enthalten sei, so könne er sich doch nichts Größeres als die Grenzen dieses Zimmers vorstellen. — Alles so, wie es nach der Natur unserer Gesichtsvorstellungen notwendig sein muß.

Dieses zeigt aufs deutlichste, daß die Vorstellung des Raums noch weit weniger ein empirisches Produkt des Gesichts als des Gefühls sein kann, obgleich jenes nach und nach durch eine besondere Kunst seinen Empfindungskreis ungemein stärker erweitert als dieses. Mit dem Gehör hat es in diesem Stücke eine ähnliche Bewandtnis. Da das

Hören für sich nichts weiter ist als die Empfindung des unmittelbaren Eindrucks der Luft auf den Gehörnerven, so muß der gehörte Schall uns im Anfange gleichfalls als etwas in unsern Ohren selbst Befindliches vorkommen. Das Gehör kann uns also ebensowenig als das Gesicht für sich allein auf die Vorstellung von Gegenden und Distanzen im Raum führen, sondern hier gehören erst gewisse durch wiederholte Vergleichungen mit dem Gefühl und Gesicht noch mühsamer abstrahierte Merkmale dazu, ehe wir beurteilen lernen, von welcher Gegend der Schall herkommt, und ob die Objekte, die ihn verursachen, nahe oder entfernt sind. Das Kunststück, dessen sich hier die Seele bedient, ist schwer auszuforschen. Vielleicht beurteilt sie die Gegend des schallenden Körpers aus der Stelle des Tympanum, welche der konzentrierte Schall vorzüglich affiziert, und seine größere Distanz aus der Menge der Nacherschütterungen, welche die auf einem längern Wege in größerer Anzahl als auf einem kürzeren erlittenen Reflexionen des Schalls verursachen, verbunden mit der Stärke derselben. Wahrscheinlich wird uns die Beurteilung in beiden Fällen sehr durch das doppelte Ohr erleichtert. Daß uns in Ohnmachten auch der stärkste nahe Zuruf doch als sehr weit entfernt vorkommt, scheint mir ein deutlicher Beweis sowohl von der Stärke der Erschütterung der Gehörnerven als der Schwäche ihrer Empfindung zu sein, indem wir zu gleicher Zeit das stärkste Rütteln des Körpers und die durchdringendsten Gerüche fast gar nicht empfinden. Ungleich schwerer aber muß es uns natürlich werden, durchs bloße Gehör sogar die Gestalt und Größe der Zimmer und Personen und die verschiedene Beschaffenheit und Lage der Objekte auf freien Plätzen zu unterscheiden. Es ist also sehr begreiflich, daß das Gehör noch weit größern Täuschungen ausgesetzt sein muß als das Gesicht. Indessen gereicht dieses dem Sehenden auch nur sehr selten zu einem sonderlichen Nachteil, und es ist daher für den Menschenfreund ein desto angenehmerer Gedanke, daß diejenigen, die der Wohltat des Gesichts entbehren müssen, auch in der Kunst, die äußern Dinge durchs Gehör zu unterscheiden,

bei der Notwendigkeit, die sie zu ihrer Übung dringt, bei dem Mangel der Gesichtszerstreuungen und der Stärke ihres Gedächtnisses es unglaublich höher bringen können als die Sehenden. Ein lesenswerter Aufsatz über die Blindheit von Herrn Bew, den uns H. Prof. Cäsar im sechsten Bande seiner philosophischen Denkwürdigkeiten 1788, S. 1—34, aus dem Englischen übersetzt, mitgeteilt hat, liefert uns hievon so bewunderungswürdige Beispiele, daß ich es mir nicht versagen kann, wenigstens etwas davon hier zu berühren.

Die Geschichte des Doktor Saunderson ist bereits bekannt, der sein Gesicht so frühe durch die Blattern verlor, daß er sich nicht erinnerte, jemals gesehen zu haben, und gleichwohl als Professor der Mathematik zu Cambridge alle Teile dieser Wissenschaft und selbst die Optik und Perspektive außerordentlich deutlich und faßlich vortrug. Nebst der Feinheit seines Gefühls war zugleich sein Gehör so verfeinert, daß er aus dem bloßen Schalle und der Zurückprallung desselben von den Wänden auf die Beschaffenheit der Fußböden, der Höfe und der Plätze schloß.

Von ähnlicher Art ist die Geschichte des Doktor Heinrich Moyes, eines geschickten Lehrers der Chemie und zugleich Kenners der Mathematik, der gleichfalls durch die Blattern so frühe blind wurde, daß er sich nicht erinnerte, jemals gesehen zu haben. Dieser Mann verfertigte nicht nur kleine Windmühlen und sogar einen Weberstuhl, sondern konnte auch aus dem Schall die Größe der Zimmer und aus der Richtung der Stimmen ziemlich genau die Größe derer beurteilen, mit welchen er sprach.

Eine gleiche Feinheit des Gehörs besitzt auch Madem. Paradis aus Wien, eine geschickte Klavierspielerin, die seit ihrem zweiten Jahre ganz blind und sich keiner Gesichtsvorstellungen bewußt ist. Diese merkt nicht nur gleich beim Eintritt in ein fremdes Haus, nach ihrer Aussage, am Tritte, ob das Zimmer groß oder klein, hoch oder niedrig, sondern auch, ob es gleichseitig oder länglich-viereckig ist. Wenn sie in einem Garten spazieren geht, so weiß sie, ob sie eine Reihe Bäume oder eine bretterne Wand oder auch

nur ein bloßes Spalier zur Seite hat. Kommt sie in der Allee an eine Stelle, wo eine andre Allee in diese fällt, so bemerkt sie es gleich, daß die Reihe der Bäume da unterbrochen ist. Kommt sie von einem Spaziergange nach einem Stadttore, oder muß sie in einen Torweg hineingehen, so weiß sie den Eingang zu finden, ja, sie merkt ihn schon in einiger Entfernung. Das alles, sagt sie, bemerke sie vermittelst des Ohrs. Daher muß sie sich auch gegen den Gegenstand, den sie bemerken will, seitwärts wenden. Geht sie gerade auf ihn zu, so wird sie ihn nicht gewahr.

Ein besonders auffallendes Beispiel aber, wie weit es der Blinde selbst bei allem Mangel der Erziehung bloß durch eigene Anstrengung bringen kann, um den Mangel des Gesichts zu ersetzen, ist Johann Metcalf, der so frühe blind wurde, daß er nicht die geringste Kenntnis von Licht hat. Dieser Mann war in seiner Jugend Postillon, und bei vorkommenden Gelegenheiten gab er auf Wegen zu Nachtszeit, oder wenn tiefer Schnee lag, einen Wegweiser ab. Seine gegenwärtige Beschäftigung ist die, daß er das Amt eines Kondukteurs und Aufsehers der Heerstraßen in unwegsamen und bergigten Gegenden verwaltet. Mehrmalen, sagt H. Bew, habe ich ihn angetroffen, wie er, bloß mit Hilfe eines langen Stabes, die Wege durchstrich, auf Anhöhen hinaufkletterte, Täler untersuchte und ihre mancherlei Ausdehnungen, Gestalten und Lager erforschte, um zu sehen, inwiefern sie seinen Absichten am besten entsprächen. Die Pläne, welche er entwirft, und die Berechnungen, welche er anstellt, sind auf eine ihm ganz eigene Methode verfertigt, und er kann die Bedeutung derselben anderen nicht begreiflich machen. Dennoch sind seine Geschicklichkeiten in diesem Stücke so groß, daß er beständig in einem Amte angestellt war. Die meisten Wege über Peak und Derbyshire, insonderheit die um Buxton herum, sind nach seinen Anweisungen geändert worden; und eben jetzt ist er mit der Anlegung einer neuen Straße zwischen Wilenslow und Congleton in der Absicht beschäftigt, um von da eine Kommunikation mit der Landstraße nach London

zu eröffnen, ohne daß man genötigt ist, über die Gebirge zu reisen.

Hieraus läßt sich nun die schwer scheinende Frage über die Vorstellung des Blindgeborenen vom Raum, nach meiner Einsicht, auf folgende Art gründlich beantworten:

1. Der Blindgeborene hat allerdings eine Vorstellung vom Raum. Denn ohne sie könnte er gar keine Vorstellung davon haben, weder daß sein eigener Körper aus verschiedenen außereinander befindlichen Teilen bestehe, daß sein Knie an einem andern Orte liege als sein Ohr oder sein Kinn, noch daß die betasteten Körper sich an verschiedenen Örtern befinden, voneinander entfernt und ausgedehnt sind. Ohne sie könnte er nicht die mindeste Vorstellung, weder von der Bewegung seiner Hände und seines Körpers noch irgendeines anderen Dinges besitzen, weil Vorstellung der Bewegung ohne Vorstellung des Raums ein offenbarer Widerspruch ist. Ohne diese wäre ihm endlich auch alle Vorstellung von Linien, Flächen und Körpern, ingleichen von Figur und Größe der Dinge schlechterdings unmöglich. Gleichwohl hat er alle diese Vorstellungen wirklich; ja, sie sind ihm so geläufig, daß er die Figur und Größe der äußeren Dinge sogar mittelst des Gehörs beurteilen kann.

2. Seine Vorstellung vom Raum selbst ist auch ganz dieselbe als beim Sehenden. Denn erstlich ist er fähig, die Geometrie und alle Teile der angewandten Matheſis, selbst die Perspektive und die Astronomie zu erlernen und anderen deutlich vorzutragen. Dieses ist vornehmlich durch die Beispiele des Saunderson und Moyes außer allen Zweifel gesetzt. Diese Männer waren zwar nicht blind geboren, aber sie verloren doch ihr Gesicht so frühe, daß es der Wirkung nach ebensoviel war, indem sie nicht die mindeste Vorstellung vom Sehen hatten. Herr Clemm merkt in seinem mathematischen Lehrbuch § 367 an, daß Saunderson schon im ersten Jahr seines Lebens um sein Gesicht gekommen ist, und von dem, was er zu der Zeit empfunden hatte, konnte wohl in der Folge

nicht die mindeste Spur im Bewußtsein zurückbleiben. Die Augen des Dokt. Moyes waren nicht ganz unempfindlich, sondern die durch ein Prisma gebrochenen Strahlen äußerten, wenn sie lebhaft genug waren, gewisse unterscheidbare Wirkungen auf ihn, aber sie erweckten keine Erinnerung an Gesichtsvorstellungen vom Licht in ihm, sondern bloße Gefühlsempfindungen. Die rote Farbe erweckte ihm eine unangenehme Empfindung, welche er mit dem Gefühl von den Spitzen einer Säge verglich. In dem Maße, als die Farbe an Stärke abnahm, nahm auch die Rauhigkeit des Gefühls ab, bis endlich das Grüne ihm eine sehr angenehme Empfindung gewährte, und diese beschrieb er als eine Vorstellung, die viel Ähnlichkeit mit dem hätte, was er fühlte, wenn er mit seiner Hand über ebene polierte Oberflächen hinwegführe. Allein, ohne dieselbe Vorstellung vom Raum als einer stetigen, unendlichen Ausdehnung nach Länge, Breite und Dicke, ohne dieselbe Vorstellung von geraden und krummen Linien, von ebenen und krummen Flächen usw. zu haben, die wir davon besitzen, ist es durchaus unmöglich, daß ihre Geometrie, Perspektive und Astronomie nebst den übrigen Teilen der angewandten Mathesis mit der unsrigen hätte einerlei sein können, sondern eine andere, in irgendeinem Stücke von der unseren wesentlich unterschiedene Vorstellung des Raums müßte notwendig auch eine andre Geometrie und mithin auch eine andre angewandte Mathematik erzeugen. Ebensowenig könnte der Kondukteur Metcalf richtige Pläne zur Anlegung neuer Heerstraßen entwerfen, wenn seine Vorstellung vom Raum nicht im wesentlichen ganz dieselbe wäre als die unsrige. Ferner gelangen wir zu den Gesichtsvorstellungen von der Entfernung, Gestalt und Größe der Dinge erst auf demselben Wege, auf welchem der Blindgeborene zu seinen Vorstellungen davon kommt, nämlich bloß vermittelst des Gefühls und der Bewegung unseres Körpers; mithin muß den Wahrnehmungen der äußeren Dinge sowohl beim Sehenden als beim Blindgeborenen ebendieselbe Vorstellung vom Raum zugrunde liegen. Hätte also letztere entweder keine oder doch eine irgend-

worin von der unsrigen wesentlich unterschiedene Vorstellung vom Raum, so könnte er, wenn er sein Gesicht erhielte, im ersteren Falle auch durch dieses sie nie erlangen, im letzteren aber müßte auch bei seinen Wahrnehmungen durchs Gesicht seine Vorstellung des Raumes sich immerfort von der unsrigen wesentlich unterscheiden. Die Geschichte des oberwähnten jungen Menschen, welchem Cheselden zum Gesicht verhalf, setzt dieses außer allen Zweifel. Er bekam in der Folge von der Distanz, Größe und Gestalt der Körper dieselben Gesichtsvorstellungen, die wir haben, aber er bekam sie nicht unmittelbar durchs Gesicht, sondern erst dadurch, daß er das Gesehene mit seinem Gefühl verglich, mithin bloß dadurch, daß er dieselben Vorstellungen von Distanz, Größe und Figur, die er bereits vom Gefühlten hatte, nun auf das Gesehene hinübertrug. Er nannte z. B. einen Gegenstand flach, hohl oder erhaben, nicht weil er dieses oder jenes Verhältnis von Licht und Schatten auf ihm bemerkte, sondern weil er durchs Gefühl erkannte, daß der Gegenstand, je nachdem er auf demselben dieses oder jenes Verhältnis von Licht und Schatten sahe, zu denjenigen gehörte, die er bisher flach, hohl und erhaben genannt hatte, und es mußte ihn also nachher ganz natürlich befremden, daß er ein Gemälde, in welchem er ebendasselbe Verhältnis von Schatten und Licht sahe, welches er sich als Merkmal des Erhabenen festgestellt hatte, gleichwohl nach seinem Gefühl nicht erhaben fand.

3. Der Unterschied zwischen den empirischen Vorstellungen des Blindgeborenen und Sehenden betrifft also gar nicht den Raum selbst, sondern bloß die Gegenstände im Raum, nämlich die verschiedene Art, wie diese das Gesicht und Gefühl affizieren. Der Raum selbst, und so auch Distanz, Gestalt und Größe, läßt sich so wenig sehen als fühlen. Aber erstlich beruht die Erweckung der Vorstellung vom Raum, d. i. der empirische Weg, uns Dinge als außer uns und außereinander vorzustellen, mithin uns der Vorstellung des Raums als der Form ihrer Wahrnehmung bewußt zu werden, auf

keinem anderen Sinne als dem Gefühl, verbunden mit der Bewegung. Der Blindgeborene kann daher die Vorstellung des ganzen unendlichen Raums auch ohne das Gesicht vollkommen in sich erwecken, und ohne die Vorstellung des Raums und seiner Unendlichkeit wäre er auch zum Studium der Geometrie, und besonders der Astronomie, ganz unfähig. Der Sehende hingegen würde, wenn ihm das Gefühl mangelte, hiezu niemals gelangen; er würde nichts als Licht empfinden, ohne einmal zu wissen, daß er Augen habe, viel weniger, wo diese wären. Zweitens sind noch die Merkmale, durch welche wir die Figuren, Größen und Distanzen der Körper beurteilen lernen, bei dem Blindgeborenen und Sehenden ganz verschieden, weil ebenderselbe Körper auf das Gesicht einen ganz andern Eindruck macht als auf das Gefühl. Das Gefühl wird von den Körpern unmittelbar affiziert, das Gesicht hingegen nicht von ihnen selbst, sondern bloß von den Endpunkten der Lichtstrahlen, die sie in unser Auge schicken. Der Blindgeborene sowohl als der Sehende lernt also sowohl das Dasein seines eigenen Körpers und der anderen äußeren Dinge als ihre Begrenzung im Raum anfänglich bloß durchs Gefühl kennen. Den Umriß des Körpers und die Gestalt seiner Oberfläche, ob sie flach, erhaben oder hohl, ob der Körper eckigt oder rund ist, erkennt er unmittelbar aus der Richtung, die seine Hand oder Fingerspitze, indem er darüber hinfährt, nehmen muß, und die Größe der Körper nebst den Entfernungen mißt er ordentlich aus Bemerkung der Zeit, die er beim Fortrücken von einem Orte zum andern nötig hat. Durchs Gesicht hingegen empfinden wir nichts weiter als gewisse Abstufungen von Licht und Schatten. Diese aber stehen mit der Gestalt, Größe und Entfernung der Dinge in keinem Zusammenhange und können uns daher für sich allein nicht das mindeste Unterscheidungsmerkmal von diesen liefern, indem nicht nur eine ebene Fläche uns diese Abstufungen ebenso darstellen kann als eine erhabene oder hohle körperliche Figur, sondern auch kleine nahe Körper unser Auge völlig so zu affizieren

imſtande ſind als große entfernte. So unſchätzbar daher auch der Vorzug iſt, den das Geſicht uns dadurch gewährt, daß es unſern Wahrnehmungskreis der äußeren Dinge nicht nur ſozuſagen ins unendliche erweitert, ſondern uns in demſelben zugleich mit jedem Blicke ein unzählbares Heer ſowohl naher als unermeßlich weit entfernter Gegenſtände auf einmal und aufs klärſte darſtellt, ſo liegen doch allen dieſen vortrefflichen Geſichtswahrnehmungen bloß diejenigen Vorſtellungen von der Entfernung, Geſtalt und Größe der äußeren Dinge zugrunde, die uns ebenſo wie den Blindgeborenen der Sinn des Gefühls kennen gelehrt, und wir gelangen dazu erſt durch wiederholte Vergleichung, welchen von unſern Geſichtsvorſtellungen dieſe oder jene Verhältniſſe von Licht und Schatten entſprechen. Es iſt alſo wohl eine ſtarke Übereilung, wenn man daraus, daß der operierte Blindgeborene die Gegenſtände, die er durchs Gefühl kannte, nicht ſogleich auch durchs Geſicht zu unterſcheiden wußte, den Schluß ziehen will, daß auch die Vorſtellung vom Raum ſelbſt beim Blindgeborenen von ganz anderer Art als beim Sehenden ſein müſſe.

Hier zeigt ſich alſo die Unrichtigkeit der von mehreren geäußerten Meinung, als ob der Raum höchſtens nur die Form der Geſichtswahrnehmungen ſein könnte und daher die ganze Kantiſche Theorie desſelben bloß auf den Sinn des Geſichts kalkuliert wäre, im vollkommenen Lichte. Dieſer Irrtum ſcheint durch den mißverſtandenen Ausdruck: Anſchauung noch mehr befördert zu ſein, da doch unſer Weltweiſe ſich ſo deutlich erklärt, daß er unter Anſchauung nicht bloß eine Geſichtsvorſtellung, ſondern überhaupt jede Vorſtellung verſteht, die ſich auf den Gegenſtand unmittelbar bezieht, ſie betreffe von unſeren Sinnen, welchen ſie wolle, und ſehr zweckmäßig die Anſchauung bloß dem Begriffe entgegenſetzt. Ein Sinn liefert uns alſo empiriſche äußere Anſchauungen, ſofern er uns eine unmittelbare Vorſtellung von Dingen außer uns und außereinander gibt; und dieſe gibt uns jeder äußere Sinn, ſo daß wir ſelbſt durch den Geruch

die Gegend unterſcheiden lernen, von welcher er kommt. Da nun das Außeruns und Außereinander erſt durch die Vorſtellung von Raum ermöglicht wird, ſo iſt der Raum die notwendige *Form aller* Wahrnehmungen *äußerer* Dinge, durch welchen Sinn wir ſie immer erlangen mögen; und da derſelbe gleichfalls kein Begriff, ſondern eine unmittelbare individuelle Vorſtellung iſt, ſo nennt ihn unſer Weltweiſe mit Recht ſelbſt eine Anſchauung; aber eine *reine* Anſchauung a priori, die nicht erſt aus irgendeiner empiriſchen Anſchauung geſchöpft iſt, ſondern dieſer vielmehr als notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit in uns zum Grunde liegt."[1])

So weit die pſychologiſchen Ausführungen von Schultz, die freilich noch nicht bis zu v. Cyon fortgeſchritten ſind. Von ihm erfahren wir durch Baumann, daß die drei Grundrichtungen des Raumes Grundempfindungen, wie ſüß, bitter oder wie rot, grün, violett, ſind. Das Ohrlabyrinth iſt nach ihm das Organ für räumliche Vorſtellungen. Bei geſtörter Funktion des Ohrlabyrinths oder beim Fehlen dieſes Organs (bei gewiſſen Tieren) treten Erſcheinungen auf, für die wir die Bezeichnung Raumtaubheit (Raumblindheit würde an das Auge erinnern) empfehlen. Sollten aber dieſe v. Cyonſchen Spekulationen, die jede Perſiflage erſparen, wirklich nicht ausreichen, die empiriſchen Unterſuchungen im Felde der Erkenntnislehre ad absurdum zu führen? Oder kann dieſe Lehre wohl verſtändlich machen, wie wir uns zur Unendlichkeit dieſer merkwürdigen Grundempfindungen verhalten ſollen? Haben ſie etwa auch verſchiedene Intenſität?!

---

[1]) Weshalb Kant von reiner „Anſchauung" ſpricht, erſieht man aus folgender Stelle der Anthropologie: „Der Sinn des Geſichts iſt, wenngleich nicht unentbehrlicher als der des Gehörs, doch der edelſte, weil er ſich unter allen am meiſten von dem der Betaſtung als der eingeſchränkteſten Bedingung der Wahrnehmungen entfernt und nicht allein die größte Sphäre derſelben im Raume enthält, ſondern auch das Organ ſich am wenigſten affiziert fühlt (weil es ſonſt nicht bloßes Sehen ſein würde), hiermit alſo einer *reinen Anſchauung* (der unmittelbaren Vorſtellung des gegebenen Objekts ohne beigemiſchte merkliche Empfindung) näherkommt." G.

Wir wiſſen nicht, ob das analoge Organ für die Zeit ſchon von der Pſychophyſik oder Phyſiologie entdeckt iſt, möchten aber vermuten, daß der Magen bei Menſch und Tier vielleicht Aufſchlüſſe von ähnlicher Art geben könnte. Nicht bloß, daß er ein natürlicher Chronometer iſt, deſſen Angaben bei normalem Funktionieren ſelten verſagen, ſo mag auch mit ihm zuſammenhängen, daß unter Umſtänden Zeit, Raum und Bewußtſein überhaupt ſchwinden. Ob man aber durch ſolche Unterſuchungen jemals Auskunft über antinomiſche Probleme erhält, wie ſie z. B. in M. A. Sterns Überſetzung der Poiſſonſchen Mechanik (Zuſätze) erörtert werden, das dürfen wir wohl dahingeſtellt ſein laſſen. Freilich iſt auch in neueſter Zeit der Begriff des „Glücks“ ſchon auf naturwiſſenſchaftlicher Baſis von einem unſerer ſo merkwürdigen Naturphiloſophen erörtert worden!

Baumanns Vergleiche Kantiſcher Lehre mit der modernen Phyſik und Pſychologie beweiſen, daß ihm das Problem der Kritik nicht klar vor Augen geſtanden hat. Schreibt Baumann (S. 189): „Aber unſer Geiſt iſt trotz ſeiner Eigentümlichkeit durch Nerven und Gehirn und dieſe wieder durch das vegetative Syſtem in einem Grade bedingt, von welchem man vor wenigen Jahrzehnten keine Ahnung hatte,“ ſo kann keine Feſtſtellung dieſer Art die Logik oder die Kritik als tranſzendentale Logik berühren. Nicht einmal die dogmatiſche Metaphyſik, ſofern ſie in einer Geiſterlehre von allem Sinnlichen und Leiblichen nicht bloß abſieht, ſondern denkende Weſen als ſelbſtändig exiſtierend behauptet, würde von dieſen Fortſchritten im mindeſten erſchüttert. Denn jene Beziehung zwiſchen Leib und Seele iſt auch von ihr im großen und ganzen (nicht bloß im einzelnen) immer vorausgeſetzt worden; ſonſt wären die Theorien vom influxus physicus, von der akzidentiellen Hilfe Gottes, von der präſtabilierten Harmonie gar nicht erforderlich geweſen. Daß der Geiſt durch die körperliche Natur *bloß* „bedingt“ ſei, das wurde von vielen beſtritten; ſie gingen viel weiter und machten ſie zur Urſache. Das Tatſächliche ſelbſt konnte niemand überſehen. Chriſtian Wolff ſagt: „Wir wiſſen, daß nichts in der Seele vorgeht, dem

nicht zugleich eine Veränderung im Leibe zuträfe, abſonderlich aber keine Begierden in der Seele hervorkommen, auch kein Wollen in ihr entſteht, wo nicht zugleich eine ihnen gemäße Bewegung im Leibe zu gleicher Zeit erfolgte." Ferner: Die Empfindungen der Seele und folgends auch die übrigen Gedanken richten ſich nach dem Zuſtande des Leibes. Alſo hatte man doch damals und lange vor Kant mehr als eine Ahnung von dieſem Verhalten. Wer jenen Zuſammenhang von vornherein annimmt, kann doch durch Einzelheiten nicht überraſcht und nicht in ſeinen Anſichten korrigiert werden.

Im Anſchluß an obige Stelle zitiert nun Baumann: „Bei genauer Beobachtung zeigt ſich, daß auch der pſychiſch intakte Menſch in ſeinem Verhalten wechſelt, was feinfühlige Naturen ſelbſt merken, während es bei anderen der Umgebung auffällt. Iſt zu gewiſſen Zeiten die Auffaſſungsfähigkeit eine leichte, der Tatendrang, der Wille ein durch nichts gehemmter, ſo liegt es zu anderen Zeiten auf der Seele wie ein Alpdruck, und für beide Zuſtände läßt ſich in der Außenwelt keine Erklärung finden. Auf Barometerſchwankungen wurde (hierbei) ſchon Ende des 18. Jahrhunderts von Ärzten ein Gewicht gelegt." Wir fügen hinzu, daß Chriſtian Wolff für ſolche Fälle empfahl, auf die genoſſenen Speiſen zu achten, weil ſie wohl Anlaß der Störung hätten ſein können. Die Pythagoreer aßen keine Bohnen, weil ſie, nach einigen, davon einen ungünſtigen Einfluß auf den Geiſt befürchteten. Jedenfalls waren doch ſolche Dinge auch in früherer Zeit jedermann bekannt. Nach Baumann ſoll jetzt feſtſtehen, daß hier „eine Analogie in der Breite der Geſundheit zum alternierenden Irreſein (Manie — Melancholie) vorliegt". Der Sinn und Zweck ſeiner Ausführungen iſt, geiſtige (innere) Störungen wider Kants Lehre vom intelligiblen Charakter geltendzumachen. Vorher war uns geſagt worden, daß der Geiſt durch Nerven und Gehirn, durch das vegetative Leben bedingt ſei; für einen Geiſt iſt das doch Außenwelt.

Aber in den ſich bei Baumann findenden Gedanken äußert ſich wiederum ein vollkommenes Mißverſtehen. Das

Urteil Hoches: „Der Melancholiker hat ein ausgesprochenes Gefühl der Unfreiheit, der Maniakalische hat ein lebhaftes Gefühl der Freiheit. . . . Die Lehre vom intelligiblen Charakter, der hinter dem empirischen stecke, ist daher unbedingt zu verwerfen," behandelt Kants Lehre von der Freiheit wie eine *physikalische Hypothese*. Kant aber will nicht mehr zeigen, als daß sich Freiheit und Naturgesetzlichkeit *nicht widersprechen*. Keine bestimmte Erscheinung wird von ihm hypothetisch durch intelligible Verhältnisse erklärt, da sie von keinem Menschen objektiv erkannt werden. Längst war vor ihm eingesehen worden, daß der Mensch vom Objekt einen vollständigen Begriff überhaupt nicht haben könne; er durchschaut die Dinge nicht, also läßt sich auch jener Widerspruch nicht feststellen und einsehen. Kant zeigt nur die Grenze des Erkennbaren, und jene Annahme der Freiheit würde keine Naturwissenschaft stören, gesetzt, daß sie auch erdichtet sein sollte. Wir haben im sittlichen Leben nur *Zeichen*, die von der Vernunft erkannt werden und im Menschen noch etwas anderes als ein bloßes Naturwesen beurteilen lassen, obwohl wir auch ihn nur nach Gesetzen der Natur erkennen. „Denn, was die Phänomene der Äußerungen des Willens, d. i. die Handlungen, betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären." Durch jenes spekulative Resultat des Denkens aber wird nicht mehr geleistet als der Nachweis der Nichtigkeit des so oft behaupteten *Widerspruchs* zwischen Natur und Freiheit. Kein Mensch (auch Hoche nicht) kann sich unterwinden, diesen Widerspruch einzusehen.

Damit wird freilich kein Mensch gebessert; die Feststellung des alten Irrtums hat einen ganz anderen Zweck. Spricht aber Baumann von „moralischer Ausbesserung", so erkennt er jenen intelligiblen Charakter selber an; denn damit beurteilt er eben den Menschen an sich selbst und nicht das Wesen, das Naturgesetzen unterworfen ist. Die Freiheit ist für uns ein überschwenglicher Begriff, der zu

keinem konstitutiven Prinzip, ein Objekt und seine Realität zu bestimmen tauglich ist, aber sie gilt doch mit nicht minderer Gültigkeit als ein allgemeines regulatives Prinzip, das die „Regel der Handlungen nach einer Idee für jedermann zu Geboten macht." Daß diese Gebote jeweils mißachtet worden sind oder daß es unzurechnungsfähige Menschen gibt, hebt doch weder den Begriff der Verantwortlichkeit noch den der Zurechnungsfähigkeit, auch nicht den der Freiheit als notwendige praktische Begriffe auf. Jener Unterschied soll nur zeigen, wie die verschiedene Beurteilung über das, was geschehen ist, und das, was hätte geschehen sollen, ohne Widerspruch sich *denken* läßt, denn dieser Widerspruch ist das einzige, was gegen die *innere* Verantwortlichkeit jemals aufgeboten worden ist. Zu mehrerem aber ist kein Philosoph verpflichtet. Es ist wirklich genug geschehen, wenn gezeigt wird, daß jener Widerspruch bloß auf der Einbildung dogmatischer Betrachtungsweise beruht. Innere Verantwortlichkeit setzt Freiheit ebenso voraus wie Naturerkenntnis das Prinzip der Kausalität. So viel läßt sich einsehen. Erkennt Baumann, wie wir nicht zweifeln, diese innere Verantwortlichkeit an, so muß er auch für sie einen intelligiblen und das heißt einen unerforschlichen Grund denken, auch wenn der Mensch sich nicht einmal selbst nach ihm erkennen kann. Das wäre Sache eines Herzenskündigers.

Enthielte die Erscheinung, das nach Naturgesetzen Erkennbare, die Bedingungen in ihrer Totalität, wie es der Streit der dritten Antinomie voraussetzt, so ließe sich auch der Konflikt zwischen Natur und Freiheit nicht lösen. Wird also die Erkennbarkeit der Erscheinungen nach reinen Verstandesbegriffen oder, was dasselbe ist, ihre absolute Realität behauptet, so ließe sich aus den Beweisen der Antinomie strikt folgern, daß weder Beurteilung nach Gesetzen der Natur noch nach Gesetzen der Freiheit *denkbar* wäre. Die Rätselhaftigkeit aber, die bei jener Lösung des Widerspruchs übrigbleibt, liegt nicht in den Kantischen Gedanken, auch nicht in seinen Lehren, sondern im Gegenstande; es läßt sich einsehen, daß dieser an sich selbst unerforschlich ist.

Nach Geſetzen der Freiheit zu handeln, bedarf niemand dieſer Spekulationen; wohl aber iſt es wichtig, daß die empiriſtiſche Skepſis ſie nicht wegvernünftle. Auch wird niemand Aufſchluß über die Frage nötig haben oder fordern, wie Freiheit an ſich ſelbſt möglich iſt. Wir haben früher behauptet, was Baumanns Widerſpruch am anderen Orte gefunden hat: „Auch in dem Gebiete der praktiſchen Vernunft kann man Kant nicht eigentlich widerlegen. Man kann ihm ja nur ſagen: Ich erkenne keine Pflicht an, und ich ſchlage die Hoffnungen aus, die du dir machſt.“ (Kantkritik oder Kantſtudium? Gotha 1901, S. 47.) Dieſe Worte halten wir aufrecht; wir ſind aber überzeugt, daß Baumann der letzte wäre, Kant mit dieſer Oppoſition gegenüberzutreten. Wer Kant widerlegen wollte, der müßte beweiſen können, daß Freiheit, Gott, Unſterblichkeit unmöglich ſind. Das kann kein Menſch, alſo braucht ſich auch niemand im vernünftigen Glauben ſtören zu laſſen. Der Sinn des Kantiſchen Sittengeſetzes iſt auch nicht erſt durch Kant oder, wie Baumann ſchreibt, ſeit Bacon und Locke vorhanden; wie die Verſtandesbegriffe und -Grundſätze in allen Erfahrungsurteilen, ſo iſt er in jeder ſittlichen Vorſchrift, die jemals gegeben worden iſt, enthalten. Wie Schiller mit Kant übereinſtimmend ſchreibt, ſind darüber nur die Philoſophen entzweit, die gewöhnlichen Sterblichen aber immer einig geweſen. Selbſt Platner, ein Gegner des kritiſchen Philoſophen, ſchreibt: „Jedoch Kant will ja ſelbſt nicht für den Erfinder dieſes Moralgeſetzes angeſehen werden, welches ſeiner Natur nach ſo alt ſein muß als — wenn auch nicht die Vernunft, doch die Philoſophie. Aber ganz unſtreitig gebührt ihm der Ruhm, es zuerſt deutlich entwickelt und fruchtbar angewandt zu haben.“ [1])

[1]) Platner lieferte in folgenden ſuggeſtiven Ausführungen eine Hauptwaffe gegen Kant: „Der methodiſche Schulſtolz rühmt ſich in der Wiſſenſchaft ... der einzig wahren Methode. Er beruhet gewöhnlich in einer ſelbſtdenkenden Einſeitigkeit des Syſtems, bei der er ganz vergißt einesteils die Möglichkeit, dasſelbe Ziel zu erreichen auf ganz verſchiedenen Wegen, andernteils die Schwierigkeit, die allein wahren Prinzipien einer Wiſſenſchaft zu erfinden und zu beweiſen. ... Daher die ſelbſtgefällige

Bevor wir uns dem Fazit des Anti-Kant zuwenden, noch ein paar Worte über seine Bemerkung, daß Kant es nur in seinen gedruckten oder für den Druck bestimmten Werken fertigbrachte, „Kritizist" zu sein. Mit „Kantforschung" haben wir uns allerdings nie beschäftigt, wagen aber zu behaupten: es ist völlig ausgeschlossen, daß Kant von den Lehren der Kritik wieder abweichen konnte. Für höchst bedenklich muß es auch gehalten werden, aus nachgeschriebenen Heften auf den Charakter Kantischer Äußerungen zu schließen. Schon Wolff klagt, daß seine Zuhörer oft „ganz unrichtige und seinem Sinne ganz zuwiderlaufende Dinge aufgeschrieben, bei anderen für seine Meinungen ausgegeben, auch dann und wann Glauben gefunden haben". Bei Kant ist doppelte Vorsicht nötig, weil seine Gedanken leicht ins Dogmatische übertragen werden, wie das vielfach bei seinen Anhängern zu beobachten ist. Daher rührt der Streit unter ihnen. Kant änderte ja an der „Sache" nichts; nur der „Ton" wurde ein anderer. Was uns von festgestellten „Widersprüchen" bekannt geworden ist, grenzt ans Unglaubliche. So ist in Kants Be-

---

Meinung, daß durch die aufgestellte Methode die Wissenschaft erst ihr wahres Dasein erhalte; eine unduldsam verfolgerische, bald mit Spott, bald mit grober Arroganz gewaffnete Herabwürdigung derer, welche sie nicht anerkennen; die pedantische Besorgnis, daß ohne sie alles in dem Gebiete dieser Wissenschaft verloren und durch die Andersdenkenden das größte Unglück verhängt werde; und ein lächerlicher Enthusiasmus, der die ganze Welt zur Teilnehmung auffordert und das Interesse des Autors oder Professors darstellt als eine Angelegenheit des Menschengeschlechts." Trotz dieser so wahr und plausibel scheinenden Ausführungen fahren wir fort, zu behaupten, daß die Vernunftkritik den einzig möglichen Weg einschlägt, über Metaphysik zu entscheiden. Sonderbar aber ist, daß gerade Platner behauptete, er sei dem kategorischen Imperativ ganz nahe gekommen, wie er durch Abdruck eines Gesprächs zu beweisen versuchte. Noch sonderbarer aber werden diese Äußerungen, wenn man seine von Kant zitierten trefflichen Worte überdenkt: „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen." Von hier führt allerdings nur ein Schritt zur Kritik; dieser Gedanke Platners ist ein „allein wahres Prinzip".

merkung: die Grundbestimmung von etwas, das die äußeren Sinne affizieren kann, mußte Bewegung sein, die Lehre vom influxus physicus gefunden worden! Höfler ferner sah in dieser Äußerung das Grundprinzip der mechanistischen Weltanschauung. Und seine Worte stehen in der Kantausgabe der Berliner Akademie! Aus solchen Bemerkungen läßt sich erkennen, mit welchen Einbildungen die Gedanken Kants verglichen worden sind.

Wenn nun Baumann nach Vorlesungen von 1794 schreibt, die Welt sei nach Kant realiter ein Ganzes intelligibler einfacher Substanzen, welche in nexu reali stehen, so braucht man nur den „Ton" der Äußerung hinzuzufügen, um denselben Gedanken in der Kritik der praktischen Vernunft wiederzufinden. So *muß* man sich die Welt an sich selbst *denken*, um den *Widerspruch* zu beseitigen, der Gott die Verantwortlichkeit für die Handlungen der Menschen auflädt. *Beweisen* aber läßt sich dieser Gedanke so wenig, als er objektiv bewiesen zu werden braucht. Er zeigt nur, daß sich der Einwurf gegen philosophierende Vernunft beseitigen läßt, wonach sie (Bayle, Hume) die Verantwortlichkeit für die Handlungen der Menschen auf Gott überträgt.

Baumann kann sich gerade an diesem Mißverständnis davon überzeugen, wie unberechtigt es war, daß die deutsche Philosophie von Kant zu einer Spinozistischen Phase überging. Erfahren wir von Baumann, daß Schleiermacher Spinozist glaubte sein zu dürfen, da „nach Kant ja auch unsere Iche nur Erscheinungen sind", so sieht man deutlich, daß Schleiermacher trotz seiner Beschäftigung mit der „räucherigen Schwarte" weder von Kant kam noch zu Spinoza überging. Er kannte sie beide nicht. Jedenfalls hatte Spinoza selbst einen deutlicheren Begriff von der eigenen Lehre, als er den Ruf nach Heidelberg ausschlug. Schleiermacher ist niemals Spinozist gewesen, und er konnte es trotz der Hegelschen Rettung des Pantheismus auch als noch so frei gesinnter Theolog gar nicht sein. Auch konnte das „Nebeneinander zweier Welten, der Erscheinungen und der Dinge an sich", wenn es als

„logisch unerträglich" empfunden ward, nicht von Kant zu Spinoza führen, da dieser Unterschied beiden Lehren gemein ist. Wenn Spinoza die Welt als eine Substanz dogmatisch behauptet, wenn er sie zum Gotte macht, so beurteilt er sie an sich selbst, und offenbar ist dies Urteil ein ganz anderes, als dort, wo er täglich den Substanzbegriff in der Erfahrung anwandte. Spinoza und Leibniz waren dogmatische Gegner; sie wollten beide beweisen; Kant aber ist gar nicht mehr dogmatischer Philosoph. Jener Gedanke also hatte, obwohl er für den Unterschied zwischen Kant (auch Leibniz) und Spinoza charakteristisch ist, bei Kant eine völlig andere Bedeutung.

Diese Bedeutung zu finden, genügt, sich der Worte der Kritik zu erinnern: „Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht." Wir glauben uns zu erinnern, diese Worte auch aus Baumanns Munde gehört zu haben, dessen Vortrag über Denken und Erkennen bei uns unvergessen ist. Eben dieser Unterschied macht die Erkenntnislehre neben der Logik nötig. Problematische Gedanken aber, die nur den Prüfstein der Logik aushalten, gibt die Kantische Philosophie nicht mehr als Lehre von Objekten aus; dadurch unterscheidet sie sich eben von allen Vorgängerinnen. Man findet auch schon bei früheren Philosophen eine Spur der Einsicht, die Kant hier herstellt — kein Wunder, da er ihre Gedanken bis zum Ursprung verfolgt hatte. Niemals aber würde die Skepsis dogmatische Beweise haben zerpflücken, die Irrtümer der Philosophen der Vernunft auf Rechnung stellen können, wenn sie die bescheidene Sprache Kants geführt hätten. Mit Recht wehrte sich die deutsche Philosophie gegen Spinozas Lehre, deren Fehler auch sonst von dogmatischer Seite richtig erkannt worden ist. „Nous avons une seule idée de substance," sagt Crousaz, „applicable à une infinité de sujets, mais cette idée seule et toujours la même est une idée vague et incomplette à laquelle aucun objet ne

répond précisément. Pour exister il faut qu'un objet renferme quelque chose de plus que ce que cette idée présente." Hier iſt eine Spur richtiger Einſicht; der Dogmatiker, von dem die Worte herrühren, konnte dennoch Bayle, der unparteiiſch den dogmatiſchen Vernünftlern entgegentrat, ſo mißverſtehen, daß er ihn mit den ungerechteſten Vorwürfen überhäufte. Bayles Skepſis wies die Philoſophen an die Offenbarung, die Kritik Kants aber verweiſt ſie an die menſchliche Vernunft, die allen Menſchen gleich nahe iſt. Kant ſtört niemanden in ſeinem Glauben; aber er macht vor hiſtoriſchen Überlieferungen nicht Halt. Hier gibt es in Wirklichkeit für die Philoſophie nur einen Weg. Bayle ſah in derſelben Vernunft, die ihn, einen der ſcharfſinnigſten und unterrichtetſten Skeptiker, zur Aufdeckung dogmatiſcher Irrtümer befähigte, eine Quelle der Verwirrung; der deutſche Philoſoph aber ſah mit abſchließender Kritik ein, daß in der Metaphyſik mehr als in jeder anderen Wiſſenſchaft ein völliger Friede durch die Vernunft allein möglich iſt.

Zu dieſer Höhe führt die aus dem Erkenntnisvermögen ſelbſt abgeleitete Unterſcheidung von Dingen an ſich ſelbſt und Erſcheinungen. Durch ſie werden Widerſprüche aufgelöſt, die ſich der Menſch durch falſche Beurteilung ſeiner Objekte auf Grund einer mangels der Kritik unvermeidlichen Täuſchung ſelbſt gemacht hat. Meint Tiedemann, daß es keine Antinomien gibt, ſo würden wir dieſe Einſicht Kant verdanken; er hat ſie aufgelöſt, ſo daß ſie nicht mehr verwirren. Aber dieſe Aufdeckung einer uralten Täuſchung verlangt vor allen Dingen die Fähigkeit, mit abgezogenen Begriffen ſicher umzugehen, d. h. ohne ſchwindlig zu werden. Von dieſem Geſichtspunkte wäre auch das von Baumann (S. 191) zitierte Wort Hegels, wenn auch nicht unter allen Umſtänden für Gymnaſialſchüler, ſo doch für die Philoſophie in etwas gemilderter Form zu empfehlen. In der Metaphyſik hat ſie es nur mit abgezogenen Begriffen zu tun; Hegel wiederholt auch nur das alte Pythagoreiſche: *χωρισμὸν ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὸ καλῶς φιλοσοφεῖν.* Da Kant die Kritik der reinen Vernunft geſchrieben hat, ſo enthält dieſer Rat-

ſchlag nichts Gefährliches mehr. Sie lehrt in der Tat, mit abgezogenen Begriffen auf ſicherer Bahn einherzuſchreiten, und macht dem blinden Herumtappen ein Ende. Hegel freilich würdigte die Kantiſche Vorſicht nicht, auf abſtrakter Höhe die Wirklichkeit im Auge zu behalten.

Wir kommen nun zu Baumanns „Fazit“: „Die Hauptſtütze der Kantiſchen Lehre, die bloße Subjektivität der räumlichen, zeitlichen, eigentlich auch der Zahlbeſtimmtheiten der Wahrnehmungsdinge, iſt nicht haltbar.“ Kant lehrt die empiriſche Realität von Raum und Zeit, er bringt ſie zum Verſtändnis, beſtreitet aber mit Recht die abſolute. Dagegen kann kein Sterblicher einen Grund finden, während alle Überlegungen ſo gewiß für dieſe Einſicht ſprechen, als niemand ſie wieder verlieren kann, der nur den Gedanken erfaßt hat. Die Lehre ſagt weiter nichts, als daß wir mit den Sinnen und nicht mit dem Verſtande „anſchauen“. Raum und Zeit ſtellen nicht mehr vor als die allen Menſchen notwendig gemeinſame Art unſerer Anſchauung; deshalb werden Raum und Zeit in der Mathematik und Chronometrie nicht aus bloßen Begriffen erkannt, und ebendeshalb enthalten ſie für alle Weſen unſerer Art Kriterien objektiver Erkenntnis. Worin Raum und Zeit in letzter Linie begründet ſind, warum wir ſo anſchauen, wie es der Fall iſt, das läßt ſich nicht beantworten, jedenfalls denken wir in einem ſolchen letzten Realgrunde nichts, was ſelbſt Raum und Zeit wäre.

Wenn unſere Behauptungen außer den Kantiſchen Erörterungen noch weiterer Belege bedürfte, ſo würden ſie in Baumanns „Anti-Kant“ als Ergebnis neuerer Forſchung zu finden ſein. Er berichtet nämlich von der Geometrie: „Hilbert zeigt das Beſtehen von fünf Axiomengruppen, die nicht in Widerſpruch ſtehen, d. h. es iſt nicht möglich, durch logiſche Schlüſſe eine Tatſache abzuleiten, welche einem der aufgeſtellten Axiome widerſpricht. . . .“ Hieraus folgt unwiderſprechlich, daß die Axiome nach dem Satze des Widerſpruchs, wie man vor Kant dafürhielt, nicht einzuſehen, geſchweige, daß ſie von ihm abzuleiten wären. Geometriſche Axiome ſind alſo ſynthe-

tische, nicht analytische Sätze. Nunmehr bleibt die Frage: Sind sie empirisch, oder sind sie a priori, gründen sie sich auf Induktion, oder sind sie Bestandstücke vernünftiger Einsicht, für die es nähere Bestimmungsgründe der Wahrheit nicht gibt? Das war früher das Kennzeichen des Axioms, daß es eines Beweises weder fähig noch bedürftig erscheint. Unsere letzte Frage ist gleichbedeutend mit der anderen: Gibt es eine reine Mathematik oder nicht? Beschäftigt sie sich mit leeren Hirngespinsten, deren Gewißheit nicht eingesehen, deren Realität nicht dargetan werden kann?

Früher erschien die Euklidische Geometrie, wie nicht bestritten wird, jedem Mathematiker evident. Lambert nennt sie sonnenklar. Wie erklärt sich diese Evidenz? Die empiristischen Theorien sind bis zur Vererbung (dem Spiegelbild des Angeborenseins) „fortgeschritten". Vererbter Irrtum, der uns gleichsam in den Gliedern (nach v. Cyon im Ohrlabyrinthe) steckt! So absurd ist die Lehre von angeborenen Ideen niemals gewesen, wenn sie auch im Ausdruck fehlte. Jene Theorien übertrugen beruhigt den Begriff der Krümmung, der nur bei Kurven und Flächen einen Sinn hat, auf den Raum, wo sie ihm keinen Sinn mehr geben konnten. Sie abstrahierten trotz der dogmatischen Metaphysik von Bedingungen der Einbildungskraft und glaubten doch noch im Besitze objektiv anwendbarer Begriffe zu sein.

Die Mathematiker verwechselten ferner die Bewegung in ihrer Einbildungskraft mit der Bewegung als Ortsveränderung. So ruhte dann die Mathematik auf der Mechanik und nicht umgekehrt. Das war trotz Newton ein Fehler. Es gibt Wahrheiten, die ursprünglich von jedem vernünftigen Menschen erworben werden können und auch erworben werden. Für solchen ursprünglichen Erwerb wird niemals eine andere Erklärung gegeben werden, als sie Kant dafür gefunden hat. Wird solcher ursprünglicher Erwerb als Bedingung für den empirischen Gebrauch erkannt, so wird damit gezeigt, daß sich in der Erkenntnis von ihm nicht absehen läßt. Alle Erkenntnis hebt

zweifellos wie beim Einzelnen, so in der Gesamtheit mit der Erfahrung an. Erst später löst der Mensch apriorische Begriffe aus ihr heraus und gerät dadurch in Versuchung, sie auch jenseits der Erfahrung zu gebrauchen. In der Metaphysik ist das mit allen Begriffen a priori jeweils geschehen; aber die hierdurch angestiftete Verwirrung mußte notwendig einmal zu der Untersuchung führen, die Kant geleistet hat. Daß aber nunmehr die Apriorität (das heißt die Vernunft) ganz oder teilweise geleugnet werden kann, beweist nicht mehr, als daß sich die Menschen selbst nicht mehr recht verstehen. Es wäre sonst nicht möglich, gegen die klarsten Vorstellungen von Raum und Zeit die empirische Psychologie, die keinen Schritt ohne sie zu tun vermag, aufzubieten. Raum und Zeit werden a priori in unserer Einbildungskraft beherrscht, und sie „passen sich der Wirklichkeit" nicht bloß an, sondern sie sind in allen Erfahrungen genau so enthalten, wie wir sie unabhängig von den Mängeln der Organe erkennen. Sonst ließen sich die Mängel dieser Organe nicht einmal bemerken und feststellen. Hegel machte Kant den Vorwurf der Empirie, weil dieser sich auf Tatsachen stützte. Heute aber verstehen wir nicht einmal den transzendentalen Standpunkt, der jene losgelösten aprioriſchen Begriffe zu der Möglichkeit der Erfahrung, in der man sie einst fand, wieder in Beziehung setzt. Daß man etwas in der Erfahrung finden kann, ohne daß sie selbst das Gefundene *hervorgebracht* haben müßte, wird kaum verstanden. Und doch ist diese Auffassung die *einzige*, durch die man aprioriſche *Erkentnis* und ihre Grenzen zur Einsicht bringen kann.

Niemals hätte sich ein Mathematiker über seine eigene Wissenschaft so täuschen können, wie es geschehen ist, wenn er sich selbst über den Begriff des *Möglichen*, wie Kant es getan hat, Rechenschaft gegeben hätte. Aus sogenannten „Geometrien", die logisch widerspruchsfrei sind, folgt für keine Möglichkeit das geringste. Sie sind für den empirischen Gebrauch unmöglich, denn hier entschied und wird immer über Möglichkeit die Geometrie entscheiden, deren Raum wir a priori kennen. Da

sollte der Astronom im Himmelsraume nach Axiomen suchen; als ob er nicht den Raum ganz genau kannte und kennen mußte, ehe er auch nur einen Blick ins Fernrohr warf. Sogar die Wahrscheinlichkeitsrechnung wurde herangezogen. Die kleinen Abweichungen der Messungen wurden noch innerhalb einer Grenze befunden, die die Abdankung des Euklidischen Raumes glücklich verhindert hat. Jetzt sagt uns Poincaré: „Die Euklidische Geometrie ist die einfachste an sich, — sie paßt sich hinreichend gut den Eigenschaften der natürlichen festen Körper an, dieser Körper, welche uns durch unsere Glieder und unsere Augen zum Bewußtsein kommen, und aus denen wir unsere Meßinstrumente herstellen." „Sie ist die einfachste", als ob irgendein Mensch auch nur als m ö g l i c h irgendeine andere behaupten und als ob die Einbildungskraft einer anderen auch nur folgen könnte! Sie paßt sich den Eigenschaften der festen Körper an; als ob der Raum der Geometrie etwas anderes wäre als eben der Raum, den die Körper einnehmen! Die Meßinstrumente, als ob von ihnen in der reinen Geometrie und für ihre Einsicht das mindeste abhinge! Die Glieder und Augen, aber wie kommen uns denn diese selbst zum Bewußtsein?

Welche Kette von Ungereimtheiten! Die Einbildungskraft des Mathematikers beherrscht den Raum, der mit uns unabtrennlich verknüpft ist; diese Einbildungskraft finden wir im inneren Sinne und sie ist keine andere, als sie von jedermann schon in der Wahrnehmung geübt wird. So viel läßt sich ganz sicher einsehen: Gibt man das Euklidische System auf, so ist es auf empirischem Wege niemals wiederzufinden. Ein anderes freilich noch weniger. Hier läßt sich auch nicht mehr disputieren. Die Grundtatsache für die Kantische Philosophie ist die Evidenz und objektive Gültigkeit der Mathematik. Kann beides im Ernste von einem Mathematiker aufgegeben werden? Welch ein „Fortschritt" aber in der Metaphysik, daß man trotz Pyrrho auch die Mathematik zweifelhaft machen kann!

Baumann fährt nun fort: „Der Substanz- und der Ursachbegriff hat etwas Formalapriorisches, aber der In-

halt muß stets aus der äußeren oder inneren Wahrnehmung genommen werden." Das ist Kantische Lehre, nur daß Kant das einschränkende „Etwas" nicht gebrauchen würde. Es sind schlechthin aprioriſche Begriffe, ebenso wie Größe, Realität und Modalität. Das folgt mit Notwendigkeit aus ihren Beziehungen zu logischen Funktionen des Urteils. Ist die Logik eine aprioriſche Wissenschaft, was selbst Hume nicht bestritt, so sind es auch diese Funktionen und jene Begriffe. „Die so gefaßten Begriffe", fährt Baumann fort, „sind aber auch objektiv verifizierbar an den aus ihnen zu ziehenden Folgerungen." Alle jene Begriffe, lehrt Kant, lassen sich in der Erfahrung durch Beispiele verifizieren; hier haben sie objektive Gültigkeit. „Das Gelingen im Gebrauche der Prinzipien a priori ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung." (Kant.) Was Baumann unter den aus diesen Begriffen zu ziehenden Folgerungen meint, verstehen wir nicht, es sei denn, daß dieser Kantische Gedanke untergelegt wird. Aus Begriffen lassen sich Folgerungen ableiten, wie es die Logik lehrt; aus den einfachen Begriffen Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung aber lassen sich an sich selbst keine weiteren Folgen ziehen. Sie lassen sich nicht einmal definieren. Wo man freilich diese Begriffe in Schlüssen gebraucht, kann man nicht durch sie zu falschen Folgerungen kommen, — es sei denn, daß man sie von den Bedingungen loslöst, unter denen sie allein Bedeutung und objektive Gültigkeit haben. Alle Gesetze der Natur stehen unter den Grundsätzen des Verstandes, zu denen die Analogien der Erfahrung gehören; diese geben „den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält; Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel steht."

Baumann scheint nun aber zu behaupten, daß sich diese Begriffe auch ohne ihre Bedingungen objektiv anwenden lassen. Er sagt: „Die Vernunft ist nur ein weitergeführter Verstand, und wie der Verstand trotz seiner aprioriſchen Formalbegriffe (Substanz, Ursache) mit der Wahrnehmung

objektiv operiert, so auch die Vernunft. Ebendadurch können auch die Fragen über die letzten Bestandteile der Natur, über Seele, über Gott als eventuell einheitliche Welturſache verſucht werden, hängen aber in ihrer Beantwortung vom Stand der exakten Wiſſenſchaften ab, welche im großen und ganzen in der Methode weitergearbeitet haben und weiterarbeiten, die durch Tiedemanns ‚Theätet' gegen Kant vertreten war." Dieſe Methode ſei die Locke-Newtonſche mit geringer Ergänzung durch Leibnizens a priori im Subſtanzbegriff und dann im Urſachbegriff. Wir geſtatten uns zunächſt die Frage: Wo findet man die Lehrbücher, die über dieſe Methode ſyſtematiſch Aufſchluß geben, wie man das von einer Erkenntnislehre verlangen kann? Und woher rührt der heutige Streit über die Prinzipien, der ſeinesgleichen nicht in der Vergangenheit hat? Und wie läßt ſich der Gegenſatz Newton-Kant rechtfertigen, wenn Lichtenberg einſt, wohl in Anlehnung an Kants Vorrede zur Kritik, ſchreiben konnte: „Ich glaube, daß man durch ein aus der Phyſik gewähltes Paradigma auf die Kantiſche Philoſophie hätte kommen können"? Wäre denn dieſer eminente Phyſiker ganz verblendet geweſen?

Kant ſelbſt behauptet, daß „ſeine Methode dem Naturforſcher nachgeahmt ſei: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu ſuchen, *was ſich durch ein Experiment beſtätigen läßt*." Freilich läßt ſich dies Experiment nicht an den *Objekten* der Vernunft machen, aber die Antinomienprobe beſtätigt hier nicht allein das Exempel, ſondern ſie befreit auch den Mathematiker von Zweifeln, wie ſie ſonſt immer wieder mit unnötigen Schwierigkeiten und Verwirrungen auftauchen werden. Was ferner Locke anbetrifft, ſo verwirft Kant ſeine Methode nicht: „Ein ſolches Nachſpüren der erſten Beſtrebungen unſerer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu ſteigen, hat ohne Zweifel ſeinen großen Nutzen und man hat es dem berühmten *Locke* zu danken, daß er dazu zuerſt den Weg eröffnet hat." Nur wird dadurch den Fragen nach der Erkenntnis a priori kein Genüge getan. — Kant ahmte die Methode des Natur-

forſchers in der Metaphyſik nach; wie ſollen nun die exakten Wiſſenſchaften dazu kommen, mit „Tiedemanns gegen Kant" vertretener Methode weiterzuarbeiten? Hier iſt nur eines richtig: Die exakten Wiſſenſchaften ſowenig als die Philoſophie erkannten die eigene Vernunft in der Kantiſchen Lehre wieder, weil ſie in der Metaphyſik nichts als Zauberkünſte ſahen.

Baumann ſagte uns: Die Vernunft iſt nur ein weitergeführter Verſtand. Das klingt an Kant an, der den Verſtand durch die Vernunft führen läßt, im übrigen aber genau ſagt, welche Leiſtungen er dem Verſtande und der Vernunft zurechnet. Baumann erfüllt dieſe Forderung nicht. Es geht auch aus obiger Bemerkung Baumanns klar hervor, daß er ſich um Kants Lehre vom Schematismus der Verſtandesbegriffe gar nicht bekümmert hat. Dieſe Lehre enthält doch den Aufſchluß darüber, wie man ſich jener Verſtandesbegriffe allein objektiv bedienen könne. In der Tat macht es einen Unterſchied, ob ich für eine phyſikaliſche oder chemiſche Veränderung die Urſache beſtimme, was jeder Menſch ohne weitere kritiſche Belehrung kann, oder ob ich zum Beiſpiel nach der letzten Urſache der Bewegung oder des Denkens überhaupt, vielleicht auch nach der Urſache aller Dinge überhaupt frage? Nenne ich ſie eine abſolute Urſache oder eine abſolute Subſtanz, Begriffe, zu denen die Vernunft die Kategorien ſteigert, ſo habe ich nichts getan, als daß ich die Bedingungen aufhob, die ſie ſonſt in jedem Gebrauch affizieren. Woher nehme ich nun die Prädikate, die mir ſagen, was für ein Ding eigentlich gemeint ſei? In der Welt, die ich kenne, finde ich ſie immer bedingt. Wie kann ich ferner meine Behauptungen kontrollieren, wenn ich ſchon wagen ſollte, die höchſte Urſache als Intelligenz zu denken? Darf ich wirklich den Maßſtab meines Verſtandes anlegen, ein objektives Urteil über ſie zu fällen?

Die Antwort auf jene Fragen ſoll nach Baumann vom Stande der exakten Wiſſenſchaften abhängen? Tut er damit nicht einem Sokrates und Plato wie dem gemeinen

Menſchenverſtande unrecht? Baumann hat gewiß recht, wenn er in den exakten Wiſſenſchaften auch ein Mittel innerer Kultur ſchätzt; jede Phyſikſtunde kann ihren Beitrag zur Bewunderung der Weisheit leiſten, die in der Natur herrſcht. Aber Kant hatte nicht minder recht, als er beſtritt, daß jemals die Idee Gottes aus dem, was wir wiſſen, beſtimmt werden könnte. Man kann nicht einmal aus einer Uhr auf den Verfertiger ſchließen; ſie könnte ja von Hanſen, dem Aſtronomen herrühren, der von Haus aus Uhrmacher war, aber noch ganz andere Dinge verſtand. Zweifellos kann ſich der Menſch die Zweckmäßigkeit in der Natur nicht anders begreiflich machen, als durch die Idee einer Intelligenz, obwohl er nur ſeine eigene kennt. Wenn freilich ſich jene höchſte Intelligenz, wie Spinoza dafürhielt, zu der des Menſchen verhält wie das Sternbild des Hundes zu einem Hunde, ſo kann er ſich wirklich gar nichts mehr denken, — hier liegt das Unvermögen des Spinozismus, jemals die Gemüter zu erobern. Deshalb ſind auch ſogenannte Anhänger Spinozas niemals Anhänger ſeiner Lehre geweſen, wenn ſie ſich auch ſelbſt dafür hielten. Ein Spinoziſtiſcher Dichter würde einen lebendigen Widerſpruch darſtellen. Wohl aber bot der Spinozismus immer Anlaß zu Myſtik und Schwärmerei; der Dichter aber iſt mit dem erſten Gleichnis, das er braucht, aus den Bahnen Spinozas heraus. „Alle Objekte, da, wo ihr Erkenntnis das Vermögen des Verſtandes überſteigt," lautet eine Kantiſche Maxime, „müſſen wir nach den ſubjektiven, unſerer (d. i. der menſchlichen) Natur notwendig anhangenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken; und wenn die auf dieſe Art gefällten Urteile (wie es auch in Anſehung der überſchwenglichen Begriffe nicht anders ſein kann) nicht konſtitutive Prinzipien, die das Objekt, wie es beſchaffen iſt, beſtimmen, ſein können, ſo werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und ſichere, der menſchlichen Abſicht angemeſſene Prinzipien bleiben." Dieſe Maxime ſcheidet menſchliches Philoſophieren von jenen Verſuchen, den menſchlichen Verſtand zu einem

göttlichen zu erweitern. Sie allein setzt uns in den Stand, die Ideen (und nicht ihre Objekte) für uns zu bestimmen.

Kant war weit entfernt, die wichtigen Momente, die im teleologischen Argumente liegen, zu entkräften, aber er hatte sehr recht, zu erklären: „Wenn man ... für die Naturwissenschaft und in ihren Kontext den Begriff von Gott hereinbringt, um sich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hiernach diese Zweckmäßigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, daß ein Gott sei: so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand; und eine täuschende Diallele bringt jede in Unsicherheit, dadurch, daß sie ihre Grenzen ineinanderlaufen lassen."

Wir sind fest überzeugt, daß Baumann sein eigenes Verhalten bei Kant wiedererkennen müßte, wenn er sich von Tiedemannscher Opposition freimachen wollte. Leistungen des Verstandes und der Vernunft zu unterscheiden, ist gar nicht möglich, ohne daß vorher die Kantische Lehre eingesehen wäre. Notwendig gehen Begriffe des Verstandes und Ideen der Vernunft in buntem Gemisch durcheinander, wenn jene durch die Kategorienlehre vorgenommene Ausmessung des Verstandes nicht vorangegangen ist. Die Kantische Kritik der reinen Vernunft ist ein Lehrbuch, das vom ersten Augenblicke an von den meisten falsch behandelt worden ist[1]); bei der sogenannten Weiterentwicklung der Philosophie wäre es nahezu ein Wunder gewesen, wenn es allgemein die verdiente Würdigung gefunden hätte. Erst die Selbstzerstörung der Philosophie, deren Zeuge jeder Bericht über die modernen Versuche ist, bei denen Kant neben Nietzsche genannt werden darf, kann wieder dazu führen, seine Höhe zurückzuerobern. Nur in Subtilitäten könnte das berühmte Buch vervollkommnet werden, auch in der Art der Darstellung; im übrigen aber ist das Buch fertiges Material zum Unterricht. Philosophie kann nicht so gewappnet wie Mathematik einherschreiten; Kants Lehre zu vervollkommnen, ist aber noch nicht an der

[1]) Hamans erste Frage nach dem Erscheinen des Buches, das er nach eigenem Bekenntnis nie verstand, war: Wo mag nur der Fehler stecken?

Zeit. Es ist wirklich zuviel in dem philosophisch dunklen Säkulum eingebüßt worden. Nunmehr haben wir in der Kritik der reinen Vernunft ein Gebäude, in dem uns Treppen fehlen. Die Ausbreitung der Philosophie in der allerletzten Zeit gar ist ein vollkommener Verdünnungsprozeß. Die Ansprüche sind immer geringer geworden. Deshalb möchten wir dringend widerraten, sich allzu früh an Verbesserungen heranzuwagen. Weit entfernt, daß in der Philosophie Fortschritte gemacht wären, sind wir hinter der Vergangenheit zurückgeblieben. Jede vorkantische Vernunftlehre kann das im Vergleiche zu modernen philosophischen Schriften beweisen.

Unsere Philosophie bietet den Anblick vollkommenster Skepsis. Wer das aus den historischen Darstellungen, wo die Verschiedenheit in toten Buchstaben nebeneinander präsentiert wird, nicht abzunehmen vermag, der versuche einmal, sich ein Parlament der Philosophen von heute vorzustellen. Da müßte Pyrrho Präsident, Sextus Empiricus Vizepräsident werden. Jeder von diesen merkwürdigen Parlamentariern bildet eine Partei für sich; die Verfassung aber, auf die sie sich alle angeblich verpflichtet haben, wäre dieselbe Vernunft, die ein jeder im Widerstreit mit allen anderen verleugnet. Daß sie mit Engelszungen reden, hilft ihnen nichts; jeder redet in anderer Sprache nur für sich; seine Beredtsamkeit bewirkt, daß sich seine eigenen „Meinungen" befestigen, aber jeder schmeichelt sich mit der Anerkennung der Zukunft. Pyrrho und Sextus haben nur über die Höflichkeit zu wachen und darüber, daß das verhüllte Bild der Vernunft des Schleiers nicht entkleidet werde. Ob der Anblick dieses Parlaments wohl einen Raphael begeistern könnte?

Über die literarischen Verhältnisse, die heute in der Philosophie herrschen, über die Mittel, mit denen heute auf das Publikum gewirkt wird, schweigen wir aus Achtung vor der Philosophie und vor unserem Gegner, den wir über dies ganze Getriebe hoch erhaben wissen.

Das Vertrauen zur Vernunft muß in der Tat ebenso wie jede Methode völlig verschwunden sein, wenn von jedem

einzelnen besondere Prinzipien vorgewiesen werden dürfen. Bayle und Kant nannten den Zweifel an der Realität der Außenwelt einen Skandal der Philosophie. Solche Zweifel bereiten nur dogmatischer Mystik den Boden. Transzendentaler Idealismus wagt nicht zu wissen und zu behaupten, was der Welt an sich selbst zugrunde liegt; davon haben wir nur Ideen. Die empirische Realität aber ist bei Kant so wenig in Frage, daß sie durch seine Lehre allein eingesehen werden kann. Es ist auch eine arge Zumutung, daß man bei Poincaré sich über Fragen unterrichten soll, die vor 100 Jahren bündig, vollständig und sachverständig beantwortet sind. Kann Baumann wirklich einen Fortschritt in den naiven Feststellungen Poincarés sehen, der jene Realität nur als eine Hypothese auszusprechen wagt, während ihm die Einheit der Natur keine Schwierigkeit macht?

Wir haben einen Vorzug vor der Vergangenheit, in der die streitenden Schulen in Wellenbewegungen periodisch aufeinander folgten. Kein Gedanke existiert, der sich nicht in früheren Zeiten in reiferer Form und Begründung nachweisen ließe. Die metaphysischen Versuche haben sich völlig erschöpft, aber der letzte, der von Bedeutung vorliegt, enthält einen sicheren Wegweiser für sie alle und vor allem einen Plan zu gemeinschaftlicher Arbeit, deren Früchte das heranwachsende Geschlecht so lange hat entbehren müssen. Bei dem herrschenden Chaos, das allen vor Augen liegt, gerät vor allem die Jugend aus einer Verwirrung in die andere. Überredung und eingebildetes Wissen, ewige Widersprüche und Streitigkeiten müssen bei ihr und in der Philosophie überhaupt unvermeidlich zur Skepsis führen. Sollten sich die Philosophen nicht vereinigen, einen solchen Zustand zu überwinden? Kant hat ihn klipp und klar vorausgesagt:

„Das Gelingen im Gebrauche der Prinzipien a priori ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis a priori. Das Mißlingen aber mit demselben, welches den Skepticism veranlaßt,

findet nur in den Fällen ſtatt, wo lediglich Beweiſe a priori verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts beſtätigen oder widerlegen kann, und beſteht darin, daß Beweiſe a priori von gleicher Stärke, die gerade das Gegenteil dartun, in der allgemeinen Menſchenvernunft enthalten ſind. Die erſteren ſind auch nur Grundſätze der Möglichkeit der Erfahrung und in der Analytik enthalten. Weil ſie aber, wenn die Kritik ſie nicht vorher als ſolche geſichert hat, leicht für Grundſätze, welche weiter als bloß für Gegenſtände der Erfahrung gelten, gehalten werden, ſo entſpringt ein Dogmatismus in Anſehung des Überſinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenſtände, nicht, wie jene, durch Verſtandesbegriffe, ſondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil ſich nun die Beweiſe, dazu die Prinzipien lediglich für Erfahrungsgegenſtände gedacht werden, in ſolchem Falle notwendig widerſprechen müſſen, ſo muß, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzſcheidung allein beſtimmen kann, nicht allein in Anſehung alles deſſen, was durch bloße Ideen der Vernunft gedacht wird, ſondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntnis a priori entſpringen, welcher dann zuletzt die allgemeine metaphyſiſche Zweifellehre herbeiführt."

Die Frage nach der aprioriſchen Erkenntnis ſelbſt kann nur a priori behandelt werden, d. h. in den Fragen der Vernunft entſcheidet ausſchließlich die Vernunft ſelbſt. Das iſt freilich ein mißlicher Zuſtand, aber wir Menſchen können es nicht ändern, daß hier Zeuge und Richter dieſelben ſind. Zweifellos iſt in allem empiriſchen Erkennen auch die Vernunft enthalten; zweifellos läßt ſich jeder Vernunftgebrauch zum Bewußtſein bringen; ebenſo zweifellos aber iſt, daß trotz allen Streites in den Prinzipien eine völlige Eindeutigkeit und Beſtimmtheit gefunden werden kann. Empiriſche Erkenntnislehre, empiriſche Morallehre, empiriſche Rechtslehre würden nichts leiſten, als alte Irrtümer, alte Verfehlungen, alte Mißbräuche zu konſervieren. Als Kant dogmatiſcher und ſkeptiſcher Philoſophie entgegentrat, hatte er nichts zu tun, als ein Inventar aufzunehmen,

das er nach seiner Bedeutung für den Besitzer abschätzte. Solange das nicht systematisch geschehen war, konnte es auch Metaphysik nur in Versuchen geben — ohne Angabe der Grenze wußte aber eigentlich niemand für alle Fälle sicher, wovon eigentlich (ob von Objekten oder bloßen Ideen) die Rede war. Diese Grenze hat Kant im Erkenntnisvermögen selbst festgestellt, eine Bemühung, die er nicht für sich allein, sondern für die Philosophie vorgenommen hat. Die von ihm selbst gefundene Wissenschaft löste sich von seiner Person völlig ab, so daß ihr Urheber von ihr sagen konnte: „Seitdem ich Kritik kenne . . .“ Diese Kritik der reinen Vernunft ist Menschenwerk, aber sie ist und wird allezeit ein unwiderlegliches Buch bleiben. Kant ist der erste Metaphysiker, dem man Nachfolge leisten kann, ohne sich selbst durch blindes Nachahmen untreu zu werden. „Wer zuletzt lacht, lacht am besten,“ meinte einst der Philosoph. Aber er hätte auch mit Diogenes sagen können: „Man spottet meiner, ich aber bin es nicht, über den gelacht wird.“

Verlag von E. F. Thienemann in Gotha.

Critik der reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,

Professor in Königsberg.

Erste Auflage. Riga 1781.

Faksimilierter Neudruck mit einem Geleitwort von Ludwig Goldschmidt.

1905.

In Halbfranz gebunden 14 ℳ. Geheftet oder roh 12 ℳ.

Marginalien und Register

zu

Kants Kritik der Erkenntnisvermögen.

Zur Erleichterung und Beförderung

einer Vernunfterkenntnis der kritischen Philosophie aus ihrer Urkunde

von

George Samuel Albert Mellin,

zweitem Prediger der deutschreformierten Gemeine zu Magdeburg.

Züllichau 1794 und 1795.

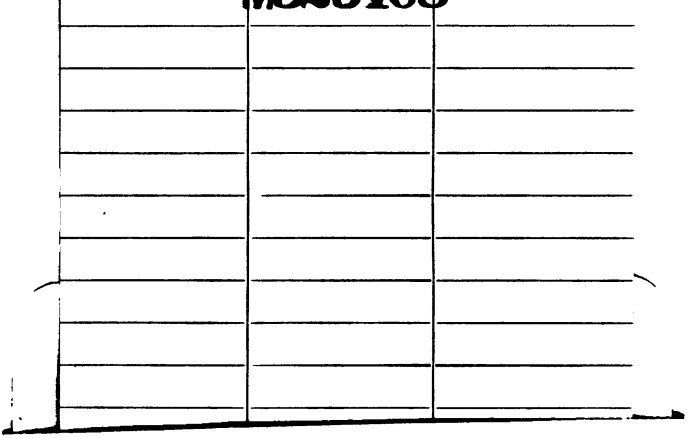
Teil I: Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Neuherausgegeben und mit einer Begleitschrift: **Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft** versehen von **Ludwig Goldschmidt.**

Preis broschiert 6 Mark, eleg. geb. 7 Mark.

Teil II: Marginalien und Register zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Kritik der praktischen Vernunft. — Kritik der Urteilskraft. Neuherausgegeben und mit einer Begleitschrift: **Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken** versehen von **Ludwig Goldschmidt.**

Preis broschiert 6 Mark, eleg. geb. 7 Mark.

Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei in Gotha.



M325408

YC136165